المركز القومي للترجمة

تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم

من ظهور حركة الإصلاح الديني حتى فلهاوزن

الجزء الأول



3307

تأليف
هانس يواخيم كراوس

ترجمة
أحمد محمود هويدي

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 3307
- تاريخ البحث النقدى التاريخي للعهد القديم:
من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن (الجزء الأول)
- هانس يواخيم كراوس
- أحمد محمود هويدى
- الطبعة الأولى 2020

هذه ترجمة كتاب:
Geschichte der Historisch-Kritischen Erforschung des Alten Testaments
By : Hans-Joachim Kraus

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم

من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن

الجزء الأول

تـــــــأليف: هـــانس يـــواخيم كـــراوس

ترجمـــــــــة: أحمـــد محمـــود هويـــدى

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كراوس، هانس يواخيم
تاريخ البحث النقدى التاريخى للعهد القديم من ظهور حركة الإصلاح الدينى حتى فلهاوزن جـ١/ تأليف: هانس يواخيم كراوس، ترجمة: أحمد محمود هويدى.
ط١، القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠٢٠
٤٢٨ ص، ٢٤ سم
١- اليهودية - تاريخ
٢- التوراه
(أ) هويدى، أحمد محمود (مترجم)
(ب) العنوان ٩٠٩,٠٤

رقم الإيداع : ١٥٨٤٣ / ٢٠٢٠
الترقيم الدولى : 978-977-92-1771-0

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الإهداء

إلى رافضي النصوص الدينية، ويقدمون العقل على النص،
عساهم يعلمون بأن العقل وسيلة لفهم نصوص الدين، لا إنكارها .
إلى من يقدسون كتب التراث البشري أكثر من تقديسهم نصوص الدين الصحيحة
عساهم يعلمون بأن العقل وسيلة لفهم هذا التراث البشري ونقده في ضوء المعارف الحديثة،
لفهم نصوص الدين فهمًا عقليًا صحيحًا .

الفهرست

الفصل الثاني

البحث التاريخي النقدي في القرن السابع عشر

الفصل الثالث

نشأة علم النقد التاريخي في عصر التنوير

الفصل الرابع

الإنسانية العبرية في عصر الرومانسية

الفصل الخامس

نتائج النقد التاريخي عند يوهان جوتفريد أيشهورن

الفصل السادس

نقد أسفار موسى الخمسة والبحث النحوي التاريخي

الفصل السابع

دى فته وفاتكى وايفالد

الفصل الثامن

ردود الفعل في مجال لاهوت تاريخ الخلاص

الفصل التاسع

رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن

الفصل العاشر

علم العهد القديم في مجال تأثير فلهاوزن

جدول بالحروف والحركات ورموزها

الحرف	المقابل	الحرف	المقابل	الحرف	المقابل
أ	ʔ	ح	ħ	س (سامخ)	s
ب (ڤ)	b (v)	ط	t’	ع	ʕ
ج	g	ي	j	ف (پ)	f (p)
د	d	ك (خ)	k (x)	ص	s’
ه	h	ل	l	ق	q
و	w	م	m	ر	r
ز	z	ن	n	ش (س)	ʃ (ɬ)
				ت	t

الحركة	المقابل	الحركة	المقابل	الحركة	المقابل
الكسرة الصريحة القصيرة (حيريق حاسير)	i	الضمة الصريحة القصيرة (قبوص)	u	السكون (شڤا)	ə
الكسرة الصريحة الطويلة (حيريق ماليه)	î	الضمة الصريحة الطويلة (شوروق)	û	حاطف باتح	ä
الكسرة الممالة القصيرة (سيجول)	e	الضمة الممالة القصيرة (قامص قاطن)	o	حاطف قامص	ö
الكسرة الممالة الطويلة (صيريه)	ê	الضمة الممالة الطويلة الناقصة (حولام حاسير)	ó	حاطف سيجول	ë
الفتحة القصيرة (باتح)	a	الضمة الممالة الطويلة الكاملة (حولام ماليه)	ô		
الفتحة الطويلة (قامص)	â				

جدول بالحروف والحركات ورموزها

الحرف	المقابل	الحرف	المقابل	الحرف	المقابل
أ	ʔ	ح	ħ	س (سامخ)	s
ب (ڤ)	b (v)	ط	t’	ع	ʕ
ج	g	ي	j	ف (پ)	f (p)
د	d	ك (خ)	k (x)	ص	s’
ه	h	ل	l	ق	q
و	w	م	m	ر	r
ز	z	ن	n	ش (س)	ʃ (ɬ)
				ت	t

الحركة	المقابل	الحركة	المقابل	الحركة	المقابل
الكسرة الصريحة القصيرة (حيريق حاسير)	i	الضمة الصريحة القصيرة (قبوص)	u	السكون (شڤا)	ə
الكسرة الصريحة الطويلة (حيريق ماليه)	î	الضمة الصريحة الطويلة (شوروق)	û	حاطف باتح	ä
الكسرة الممالة القصيرة (سيجول)	e	الضمة الممالة القصيرة (قامص قاطن)	o	حاطف قامص	ö
الكسرة الممالة الطويلة (صيريه)	ê	الضمة الممالة الطويلة الناقصة (حولام حاسير)	ó	حاطف سيجول	ë
الفتحة القصيرة (باتح)	a	الضمة الممالة الطويلة الكاملة (حولام ماليه)	ô		
الفتحة الطويلة (قامص)	â				

تقديم المترجم

تعود بدايات دراسة توراة موسى ومحاولة العودة إلى نصها الأصلي إلى توبيخ النبي إرميا إلى الكتبة، حيث يقول:"كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرب معنا، حقا إنه إلى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب" (إرميا 8:8). فيفهم من نص الاقتباس السابق أن الكتبة الذين كانوا مسؤولين عن تدوين التوراة لم يكونوا أمناء على النص. كما أن حكماء الشريعة الذين كانت وظيفتهم تعليم الشريعة والمحافظة على تنفيذها، لم يعلموا الشريعة كما يجب أن يكون. ويفهم من الكذب في هذا السياق أنهم قاموا بوضع أقوال بشرية إلى جانب الأوامر الإلهية فاختلطت المادة الإلهية بالمادة البشرية، بمعنى أنهم قاموا بتحريف النص والإضافة إليه والحذف منه، وربما أيضا الإخفاء والطمس. ويمكن أن نبرهن على ذلك من قول النبي حزقيال: "مالكم أنتم تضربون هذا المثل على أرض إسرائيل ... وأنتم تقولون لماذا لا يحمل الابن من إثم الأب ... النفس التي تخطئ هي تموت. الابن لا يحمل من إثم الأب ... بر البار يكون عليه وشر الشرير عليه يكون" (حزقيال 18: 2، 19-20). فهذا القول للنبي حزقيال بمثابة توضيح لما قام به الكتبة من كذب وضعوه في توراة موسى حيث نقرأ"... مفتقد إثم الآباء في الأبناء وأبناء الأبناء في الجيل الثالث والجيل الرابع" (الخروج 34: 7). وهذا يعني أن بدايات دراسة نص التوراة ومحاولة تصحيحها تعود إلى أنبياء العهد القديم، حيث اكتشفوا ابتعاد بني إسرائيل عن توراة موسى. ويدل على ذلك أن جُل وعيدهم لبني إسرائيل كان نتيجة الابتعاد عن القيم الأخلاقية والأسس العقدية كما جاء بها النبي موسى، فهم لم يأتوا بتشريعات وقيم جديدة، بل جاءوا ليذكروا بني إسرائيل بأقوال موسى، ويدل على ذلك كثير من أقوال أنبياء بني إسرائيل بأن بني إسرائيل ابتعدوا عن توراة موسى،

فيقول عاموس "لأنهم رفضوا ناموس الرب ولم يحفظوا فرائضه وأضلتهم أكاذيبهم التي سار آباؤهم وراءها" (عاموس 2: 4ب)، ويقول هوشع " لأنهم قد تجاوزوا عهدي وتعدوا شريعتي "(هوشع 8: 1)، ومن مظاهر التعدي على شريعة الرب الكذب والزنا والغش فيقول هوشع: "لأنه لا أمانة ولا إحسان ولا معرفة الرب في الأرض، لعن وكذب وقتل وسرقة وفسق، يعنفون دماء ودماء تلحق دماء" (4: 1-2)، وأشار أيضا إلى الغش "فإنهم قد صنعوا غشا "(7: 1)، ويظهر الغش في شهادة الزور "يتكلمون كلاما بأقسام باطلة"(10: 4). ولذلك كانت مطالب الأنبياء العودة إلى شريعة الرب. فالأنبياء لم يأتوا بأقوال وتشريعات جديدة، بل حاولوا العودة إلى النموذج الموسوي، أي العودة إلى توراة موسى التي حرفها بنو إسرائيل، وطبقًا لـ "Frederick L. Moriart فريدريك ل. موريارت" وغيره من الباحثين في مجال دراسات العهد القديم، فإن أنبياء بنى إسرائيل ثبتوا ترسيخ علاقة الاتصال بالديانة القديمة لأنهم متكلمون وليسوا مبدعين.

بما أن النبي إرميا قد أشار إلى الكذب الذي حدث في التوراة وأوضح حزقيال نموذجا من هذا الكذب، وأشار أنبياء -عاموس وهوشع مثلًا- آخرين إلى مظاهر البعد عن الوصايا والقيم الأخلاقية والدينية، بل الابتعاد عن شريعة موسى؛ فقام بعد ذلك علماء التلمود للبحث عن مواطن الكذب التي حدثت في كتابهم المقدس وتوصلوا إلى نتائج أولية بأن النص المتوافر في عصرهم ليس هو النسخة الأصلية التي جاء بها النبي موسى ولم يستطيعوا الإعلان عن ذلك بصورة واضحة. لكن في العصر الحديث بدأ الإعلان صراحة عن وجود تحريفات في نص العهد القديم فتشجع ف. بيرليس في تحديد الأسباب التي أدت إلى التحريفات (اختصار كلمات، دمج كلمات، استبدال حروف بما يشبهها في الكتابة العبرية القديمة، كما أن شموئيل دافيد لوتساتو قد شعر من خلال فحص مميز للعهد القديم بوجود خلل في النص، وبعض التحريفات التي تسللت للنصوص المقدسة واستمر الجدل حول صحة نص التوراة وبقية أسفار العهد القديم بين الأوساط اليهودية والمسيحية بل والإسلامية. وهذه القضية شغلت ولا تزال تشغل

الباحثين في مجال دراسات العهد القديم والدراسات الدينية المقارنة ومؤرخي الأديان والمؤرخين والأدباء. وقد ظهرت عبر العصور الكثير من التفاسير حول هذا النص، وربما صارت أكثر قداسة من النص الذي يدور حوله الجدل العلمي. فظهرت طوائف يهودية ومسيحية لا تؤمن إلا بالنص المعترف به،ومن هذه الفرق الصدوقيون والقراؤون في العصر القديم والوسيط، ثم البروتستانت واليهودية الإصلاحية في العصر الحديث والمعاصر. وقد رفضت هذه الفرق جل التراث التفسيري الذي قام به رجال الدين، وإن حمل في ثناياه قضايا نقدية أولية. وتركزت دراسة هذه الطوائف على استنباط القيم الأخلاقية والدينية من النص مباشرة، دون تقديس لأقوال المفسرين السابقين، وبعيدا عن الشروح والتفسيرات المجازية وما شابه ذلك.

لا شك أن ظهور المسيحية البروتستانتية ومن بعدها اليهودية الإصلاحية قد أثر بصورة كبيرة في دراسة العهد القديم، علاوة على تطور الظاهرة الاستشراقية. وساهم في ذلك أمران أساسيان. أولهما ـ ظهور مناهج علمية جديدة لم تكن متوافرة في العصور القديمة والعصر الوسيط، وذلك بالإضافة إلى الاكتشافات الأثرية التي بدأت من منتصف القرن التاسع عشر. وثانيهما ـ طبيعة العهد القديم نفسه، فهو كتاب في الدين واللغة والتاريخ والأدب والفلسفة، ولا يمكن معالجة أي جوانب من الجوانب السابقة بصورة منعزلة عن بقية الجوانب. ولذلك تتم دراسته منذ بدايات العصر الحديث في ضوء الاكتشافات الأثرية والعلوم الاجتماعية الحديثة سواء علم النفس وعلم الاجتماع أو علم التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا، لذلك تنوعت المجالات والدارسون للعهد القديم، فيهتم بدراسته اللغوي والمؤرخ والأثري والأديب والفيلسوف وعالم الدين واللاهوتي وعالم الاجتماع وعالم علم النفس والأنثروبولوجي. ونشأ ما يعرف باسم علم العهد القديم ليكون علما مستقلا يستفيد أيضا من كل اتجاهات البحث المشار إليها، بل صار هذا العلم أحد العلوم الأساسية التي تدرس في كل المعاهد الدينية اليهودية والمسيحية على حد سواء.

الكتاب الذي نقدمه للقارئ الكريم يعرض حركة تاريخ التاريخ النقدي للعهد القديم منذ ظهور حركة الإصلاح الديني - البروتستانتية - في الغرب حتى ظهور اتجاهات ومناهج حديثة بعد الحرب العالمية الأولى. فالكتاب لا يرصد فقط حركة تطور نقد العهد القديم، بل يقدم معلومات وعروضا لأهم الأعمال التي تناولت بالبحث والدراسة العهد القديم، وأبرز علماء دراسات العهد القديم وأهم النتائج التي توصل إليها هؤلاء العلماء، فهو يشمل ببليوجرافيا لا غنى عنها للمشتغلين بدراسة العهد القديم على جميع المستويات المشار إليها آنفا. ويناقش المؤلف أيضا الأسباب والدوافع التي ساعدت في تطور تاريخ بحث التاريخ النقدي للعهد القديم في العصر الحديث. ولم يهمل بالطبع العلوم المساعدة في دراسة البحث التاريخي النقدي للعهد القديم مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم التاريخ، وأبرز بصورة خاصة أهمية الاكتشافات الأثرية ودورها في فهم علاقة العهد القديم بنصوص الشرق الأدنى القديم. يضاف إلى كل ذلك عرضه لعملية تطور تاريخ البحث التاريخي النقدي للعهد القديم داخل الدوائر المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية.

نظرا لضخامة العمل في لغته الأم فقد قسمناه إلى جزأين، تناول الجزء الأول تاريخ التاريخ النقدي من ظهور الإصلاح الديني في أوربا حتى فلهاوزن ومدرسته، وتناول الجزء الثاني الاتجاهات والمناهج الجديدة في دراسة العهد القديم أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها.

فيتناول الكتاب في الجزء الأول من ترجمته البيئة البروتستانتية الحاضنة لإرهاصات نقد الكتاب المقدس، حيث ظهر التأويل الديني كمبدأ حاكم في التعاطي مع نصوص الكتاب المقدسة، خاصة العهد القديم، والارتباط الوثيق بين الإنجيل كقاعدة أساسية مهمة لفهم نصوص العهد القديم، حيث كان الإنجيل في هذه المرحلة يمثل "مفتاح الفهم" الوحيد للعهد القديم. فيتناول جهود مارتن لوتر[1] وكالفين في

[1] دأبت الكتابات العربية على كتابة اسم Martin Luther دائما مارتن لوثر وهذا غير صحيح فتعريبه هو مارتن لوتر حيث إن th في الألمانية لاتنطق أبدا (ث) بل (ت).

فهم الكتاب المقدس حيث دعا لوتر إلى فهم المعنى البسيط كما يرد في النص والبعد عن أي أساليب تبعد النص الديني عن مساره، كما دعا علماء اللاهوت إلى تعلم اللغة العبرية، لأنه لا يمكن فهم نص العهد القديم إلا من خلال لغته الأصلية التي دون بها. حيث إن معرفة اللغات طبقا لفهم لوتر تساعد في فهم الإنجيل. واجتهد كالفين أيضا من أجل المعنى الظاهري؛ وكان حازمًا ومتشددًا تجاه أي محاولة للتفسير المجازي. لذلك كانت تفاسيره بمثابة إرهاصات لأعمال نحوية وتاريخية خالصة.

لم يمنع تمسك لوتر بالكتاب المقدس وحده ,وتأكيده على تعلم مؤلفي الكتاب المقدس على يد الروح القدس من الإشارة إلى وجود أقسام وأجزاء في العهد القديم لا تعزو إلى مؤلفي الكتاب المقدس الذين تعلموا من الروح القدس حيث اعتبر أن موسى قد نهل من عادات شعوب أخرى (وثنية). ونهج كالفين الأسلوب ذاته فأعرب أن يشوع لم يكتب سفره، ولا يمكن أن يكون صموئيل قد ألف السفرين اللذين يحملان اسمه.

كما يتعرض هذا الجزء من الكتاب إلى عصر النهضة وسيادة مذهب الإنسانية في التعاطي مع فهم التاريخ، وكيف انعكس ذلك في كتابات رواد التأويل والنقد في هذه المرحلة أمثال كارلشتات وأندرياس مازيوس وبنتو بيريرا. وقام هؤلاء الرواد بقراءة المصادر القديمة بطريقة عقلانية، وباستعمال منهج جديد. وانطلقت في عصر الإنسانية الدوافع الأكثر فاعلية للتفسير الفيلولوجي والنقدي للكتاب المقدس وظهر المنهج الفيلولوجي في التفسير ("كلمة كلمة"). وأشار إلى إدراك الإصلاحيين، فضل المذهب الإنساني والإقرار به. وذلك رغم رفضهم عمدًا النهج الغريب لهذه الحركة الفكرية. وأشار إلى العلاقة التفاعلية بين المذهب الإنساني والحركة الإصلاحية.

بعد تسليطه الضوء على بدايات النقد التاريخي في القرن السادس عشر وذلك بذكر إسهامات كارلشتات وأندرياس مزيوس وبنتو بيريرا، بدأ الحديث بإسهاب على رواد البحث التاريخي النقدي في القرن السابع عشر أمثال جاك بونفريرا ويوهانس مورينوس ولودفيج كابليوس وهوجو جروتيوس ويوهانس كوسيوس وإسحاق دي لا

بيريرا وصولًا إلى ذروة البحث التاريخي النقدي مع باروخ سبينوزا، الذي شكلت آراؤه وما توصل إليه نقطة انطلاقة لدراسات ريتشارد سيمون ومناهجه الجديدة في فهم العهد القديم، مما جعله بحق المؤسس الفعلي لعلم المدخل النقدي التاريخي، خاصة فيما يتعلق بدراساته في النقد الأدبي والتاريخ الأدبي لأسفار موسى الخمسة.

يركز المؤلف على أن النقد الراديكالي للعهد القديم قد نما من الدوائر الكاثوليكية. ويؤكد على أن شرارة البحث النقدي تولدت باستمرار من أسفار موسى الخمسة. وأوضح أن النقد الراديكالي أدى إلى إقصاء النص العبري للكتاب المقدس، ثم ازدادت أهمية الترجمة السبعينية، كما اكتسبت أيضًا الفولجاتا (الترجمة اللاتينية) أهمية جديدة في بحث النقد النصي. وفتحت هذه الترجمات مدخلًا جديدًا إلى أنقى مصادر النص العبري الأصلي.

من أهم مجالات البحث النقدي التي يتعرض لها الجزء الأول تلك التي تتعلق بالبحث عن الإنسان العبري وبيئته القديمة، وذلك انطلاقًا من سيادة وشيوع مذهب الإنسانية في الدراسات النقدية في عصر التنوير. كما تبرز هنا نتائج النقد التاريخي عند يوهان جوتفريد أيشهورن؛ من حيث فهم النبوة ومكانة الأسطورة في النص الديني، وبدايات البحث النحوي التاريخي لأسفار موسى الخمسة بداية من نظرية الوثائق القديمة، مرورًا بنظرية الأجزاء ونظرية المكمل وصولًا إلى نظرية المصادر مع رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن في القرن التاسع عشر، ويعرض المؤلف لأبرز أعمال فلهاوزن في العهد القديم وبخاصة كتابه "مقدمة في تاريخ إسرائيل". كما قدم عرضا لتأويلات هيردر ورؤاه حول العهد القديم، وليسنج وفهمه للتاريخ، وتأثير أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم.

ينتقل الكتاب في الجزء الثاني من ترجمته إلى دراسة الاكتشافات الأثرية في الشرق وأثرها في تطور الدراسات النقدية للكتاب المقدس، خاصة العهد القديم، واستكشاف تاريخ بني إسرائيل في ضوء تراث الشرق الأدنى القديم. فتطورت تلك الدراسات التي عرفت بعلم الأشوريات وتلك التي تتناول بابل وعلاقتها بالكتاب

المقدس، وظهور الموازنات بين نصوص الشرق الأدنى القديم ونص العهد القديم، ثم أشار إلى أهمية علم الآثار في اكتشاف نص العهد القديم. ولعل الملمح الأهم في هذا الجزء من الكتاب هو إسهامات علم الأديان والعلوم المساعدة له مثل علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني في تطور دراسات العهد القديم. وقد ركز بصفة خاصة على دراسات هرمان جونكل حول أدب بني إسرائيل وجذوره في دراساته لسفري التكوين والمزامير، والتوصل إلى نتيجة حاسمة بأن سفر التكوين ليس سوى "مجموعة من الأساطير". وبدراسة جونكل للنوع الأدبي والوضع الحياتي في العهد القديم أسهم في ظهور فهم جديد للنبوة الإسرائيلية.

مع انتهاء الحرب العالمية الأولى 1918م يشير المؤلف إلى تزايد الجدل اللاهوتي حول صحة العهد القديم وظهرت مناهج جديدة في دراسة العهد القديم، خاصة تلك التي تتعلق بتاريخ النص والنقد النصي، وسبر أغوار بيئة الطقوس والمراسم الدينية. ولأول مرة يتم التفكير في وضع حلول لمشكلات الأسفار التاريخية خاصة أسفار يشوع وصموئيل والملوك، وأسفار الحكمة والأخرويات، والخروج بتصور جديد لتاريخ بني إسرائيل.

لم يقتصر المؤلف في عرضه على عرض التاريخ النقدي للعهد القديم، لكنه تناول أيضا نقد ديانة العهد القديم على المستوى التشريعي والعقدي والنبوي والتاريخي والأفكار الدينية الرئيسة مثل الاختيار والخلاص والعهد. وقد حلل أعمالا كثيرة لا يمكن حصرها بسهولة، لكنه أعطى أهمية لأعمال بعينها حيث عرضها بصورة أكثر تفصيلا مثل أعمال هيردر وهيجل ودى ـ فته وإيفالد وفلهاوزن ومارتن نوت وجيرهارد فون راد.

حيث إن الكتاب شمل عددًا كبيرًا من أسماء الكتب والدوريات والأعلام فقد قمت بتعريبها جميعا حتى لا يتضخم العمل، وقمت بوضع فهرس للدوريات واختصاراتها ومقابلها العربي، وكذلك حدث بالنسبة لأسماء الأعلام، أما أسماء الكتب التي وردت في النص فقد ترجمتها كاملة داخل المتن دون وضعها بلغتها

الأم في النص للسبب المذكور آنفا. وقد سعيت أن أقدم نصا عربيا خالصا لتعم الفائدة ونادرا ما وضعت مصطلحا في لغته الأم وأتبعته بالمقابل العربي، كما وضعت أحيانا بعض الكلمات بين علامتي [...] إما للتوضيح أو الترادف. أما المفردات العبرية التي وردت في النص فقد دونتها بالأبجدية الصوتية الدولية داخل النص وأتبعتها بالترجمة العربية ووضعت في بداية الكتاب مفتاحا للأبجدية الصوتية الدولية ليتمكن القارئ من قراءة المصطلح في لغته الأم.

يجب الإشارة إلى أن هذا العمل شمل نصوصا لاتينية وأخرى فرنسية، كما عرض لبعض القضايا الفلسفية فلجأت إلى زملاء متخصصين في هذه المجالات لأفيد منهم، حتى يخرج الكتاب بالصورة التي تلقى رضا القارئ الكريم. ولذلك يجب علي أن أشكر الزملاء الذين ترجموا النصوص والمصطلحات بغير اللغة الألمانية وأخص بالشكر والتقدير الأستاذ الدكتور علي عبد التواب أستاذ الدراسات اللاتينية بكلية الآداب جامعة القاهرة على جهده في ترجمة النصوص والمصطلحات اللاتينية الواردة في النص. كذلك أشكر الدكتور سمير قدوري المتخصص في دراسة الأديان والذي ساهم في ترجمة العبارات والكلمات من اللغة الفرنسية، وهو من المغرب الشقيق. كذلك أشكر الدكتور كرم عباس المدرس بقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة والمتخصص في التصوف المسيحي لقراءته الكتاب كاملا واقتراح تعديل بعض المصطلحات الفلسفية التي غمضت على المترجم، والشكر الجزيل للدكتور شريف حامد سالم أستاذ دراسات العهد القديم المساعد بكلية الآداب، جامعة المنوفية الذي أثْرت نقاشاته وقراءته النقدية للترجمة إلى توحيد كثير من المصطلحات وإعادة صياغة بعضها، بل طلب مني إعادة صياغة بعض الجمل، والتي ساهمت بصورة كبيرة في سهولة الترجمة ووضوحها. والشكر موصول للزميل الفاضل الدكتور حسام الدين بدر بكلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر الذي شجعني بصورة كبيرة لترجمة هذا العمل وكنت أود أن أشرف بأن يقاسمني الترجمة لكن ظروف عمله وانشغاله بأمور علمية لم تمكنه من المساهمة في الترجمة.

أخيرا وليس آخرا، أتوجه بالشكر والتقدير لجميع الزملاء العاملين بالمركز القومي للترجمة على دعمهم ومساعدتهم وحرصهم على ترجمة الأعمال العلمية الجادة في جميع التخصصات التي تثري الحركة الثقافية في مصر والعالم العربي.

الكتاب يستفيد منه طلاب العلم والمثقفون والعلماء والباحثون في كافة التخصصات، كما يستفيد منه على وجه الخصوص المشتغلون بالحوار بين الأديان وتجديد الخطاب الديني. وأرجو من الله أن يحقق الكتاب الهدف الذي من أجله تمت ترجمته إلى اللغة العربية.

أحمد محمود هويدي

أستاذ الدراسات اليهودية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة المؤلف

ظهر في عام 1869 كتاب لودفيج ديستل بعنوان "تاريخ العهد القديم في العقيدة المسيحية". لا يقدم هذا الكتاب القيّم تاريخ تفسير العهد القديم وبحثه. بل إن مادته توضح في عرض شامل التأثير الثري للعهد القديم على المعتقد المسيحي، بما في ذلك استيعاب المؤسسة الكنسية العهد القديم. وحدث طرح تفصيلي لما شهده العصر الحديث حتى عام 1865 تقريبا من عرض لتصورات البحث النقدي التاريخي بشكل موسع وتفصيلي. على أي حال يشوب كتاب ديستل نقص لا يمكن التغاضي عنه، ويشتكى منه [القارئ] كثيرا. فهو لا يرسم السياقات التاريخية الروحية والتاريخية اللاهوتية بوضوح وعمق كافيين. ولذلك سنقوم بصورة موجزة ومختصرة بجمع السمات المميزة لمرحلة زمنية ما، وذلك لكل مقالة على حدة. تلى ذلك باستعراض أشبه بتلخيص لمادة المصادر العلمية المجمعة بحصافة كبيرة، يتخلله عرض عدد كبير جدا من الأسماء والعناوين. لكن المادة المتراكمة صمتت في مواضع واسعة. وبدت المصادر لا تتكلم. إذ أنه تم حشدها بصورة أكبر وكأنها مخترقة بالفعل. لكن كيف يمارس النقد هنا بشكل صائب؟ إن ما عُرض من أعمال عن تاريخ بحث العهد القديم الصادرة منذ ديستل يمكن مقارنتها في الطبيعة والتنفيذ مع الكتاب العظيم "تاريخ العهد القديم في العقيدة المسيحية". يمكن ذكر أربعة كتب: أرشيبالد دوف "تاريخ نقد العهد القديم" 1910، إدوارد ماكوين جراي "نقد العهد القديم، نشوءه وتطوره"1923، هربرت فرديناند هان "العهد القديم في البحث الحديث" 1954، إميل جوتليب هاينريش كريلينج "العهد القديم منذ الإصلاح" 1955. تقدم هذه الكتب الأربعة بالمقارنة مع العرض التاريخي عند ديستل نظرة إجمالية عن

تاريخ علم العهد القديم. عندئذ نجد أن أحدث هذه الكتب، كتاب أ. ج. كريلينج، يمتلئ بالاهتمامات العقدية واللاهوتية كما وردت في الكتاب المقدس. نتضح على أي حال في كل الكتب المنشورة إشكالية كبيرة، تكمن في تشابك خيوط اتجاهات البحث الفردي، والتي تتداخل مع بعضها البعض لدرجة أنه يبدو ممكنا بالإلمام بتاريخ علم العهد القديم وإدراك هذا التشابك. لقد بات التوجه إلى بحث العهد القديم في إطار من الخصوصية التاريخيه مطلبا ملحا أكثر من أي وقت مضى. لدينا بالتأكيد وقت لنتوقف وننظر بهدوء تام إلى الطريق الذي بدأناه. ولنتساءل هنا، في أي موضع نوجد اليوم؟ أية مراحل من تاريخ العلم انتهينا منها؟ ما سمات المرحلة البحثية المعاصرة وعلاقاتها بالمسارات التاريخية السابقة عليها؟ أي النقاط قد تعثر فيها البحث في الماضي أو أخذ مسارا خاطئا تماما ؟ بأي طريقة مازال تأثير هذه المسارات الخاطئة اليوم؟ تلك مجرد قضايا عابرة يجب طرحها في إطار العودة بالذاكرة لنسترجع طريق علم العهد القديم. وبصورة خاصة ينطبق اهتمامنا بالبحث النقدي التاريخي باعتباره توجها بحثيا علميا خاصا، والذي تنتشر فاعليته منذ القرن الثامن عشر وفرض نفسه اليوم في كل مكان. ما المعالم الأولى التي بدأ بها هذا البحث النقدي التاريخي؟ ما الأهداف التي يسعى إليها؟ لقد انفتحت سياقات مهمة ولحد ما مفاجئة أمام مطلب جديد. إن المواد التي قام ديستل بجمعها لا تكفي في نقاط الارتباط الحاسمة في تطور التاريخ الفكري لتوضيح عمق الأحداث. وتعتبر توضيحات الأحداث غير مرضية. لهذا يجب الإقدام على عرض جديد يصل إلى الحاضر ويتجاوز في أهدافه كتب دوف وجراي وهان وكريلينج.

هل يحتاج الأمر إلى دليل حرفي على أن مثل هذا العرض لتاريخ البحث الممتد إلى الحاضر يمكن أن يساهم في التغلب على معضلة الجيل الشديدة؟ فمثل هذا الموقف المثير للقلق في الجهود العلمية المعاصرة حول العهد القديم، حتى أن شباب الدارسين حادوا تماما عن استمرارية البحث العلمي. فأينما يغلب هذا الحقل تاريخ الشكل وتاريخ

الطقوس وتاريخ الموروث، تظل مناهج ومشكلات النقد الأدبي غير معروفة. يعرف القليلون من جيل الدارسين الحالي كيف نشأ التساؤل عن العهد القديم وكيف فرض نفسه تدريجيا في ظل الصعوبات الكبيرة. إن تخصص "مدخل إلى العهد القديم" لم يعد قادرا على استيعاب المادة المتضخمة، واستطاع عرض التطورات التاريخية بصورة جزئية فقط. لكن تلك الأجزاء يمكن أن تنحوا بعيدا بالسياق العام من المجال المنظور. لذلك بالنسبة للسياق العام لتاريخ البحث يمكن تناول واكتشاف الأمر في تطوره التاريخي الفكري. بهذه الطريقة يمكن بث روح جديدة للبحث المعاصر في جامعاتنا ومؤسساتنا التعليمية الأخرى. تسري هنا جمل جوته من كتابه "مشروع نظرية الألوان": "... إن تاريخ العلم هو العلم ذاته. لا يمكن أن نكتشف ما نمتلكه حتى نكتشف ما امتلكه الآخرون قبلنا. وإننا لا نسعد بمزايا عصرنا بشكل حقيقي وصدق إذا لم نستطع تقدير مزايا الماضي ..." من جهة أخرى تتبع الجيل الأقدم التاريخ الحديث لعلم العهد القديم بكل تحولاته وما طرأ عليها من تغيرات، وإن فعل ذلك بشكل جزئي. فقد ابتعد بشكل حاسم عن التفسير العلمي غير المثمر للعهد القديم ومغادرة "عوالم النقد الجافة". وبسبب الصراعات في الكنيسة انزوت تماما المهام البحثية في أوساط الكثيرين من القساوسة. وهنا يجب العثور مجددا على حلقة الوصل لكي لا يتفكك العهد القديم عبر العلامات اللاهوتية المميزة، هي أقرب إلى براءات الاختراع، بل لكي يتم تفسيره في مسائل موضوعية وأبحاث شتى.

تتطلب كتابة التاريخ الاستعداد للإنصات بشغف تام لأصوات آباء العلم، ودون أي تفسيرات وأحكام متسرعة. لكن الاستماع بإنصات مع الاستعداد للاستيعاب يتميان آراء تبحث عن قضايا وتوجهات بعينها. فمواجهة النصوص الغريبة من شأنها خلق محاولات تفسيرية. وهكذا لا يستطيع المؤلف إنكار أية قضايا، وأية خطوط ارتباط توجيهية وأية تفسيرات أنجزها. فهو يسعى إلى الاكتشاف الواضح لمعالم طريق تاريخ العلم المعترف بأهميتها ولا يذكر أسماء وعناوين وأحداث كثيرة والتي

توجد على الهامش وفقا لمعلوماته. كما تجنب عن عمد استكمال عمل ديستل. و[إثر ذلك]تداخل بشدة تفسير التاريخ وعرض المصادر معا. إن موضوع الملاحظة والشرح التفصيليين هو مقال وحيد يمثل بؤرة الحدث. لكن ينبغي أن تنطق المصادر وتعتبر "لحنا" موجودا مسبقا للبحث كله.

يبدأ عرضنا بالحركة الإصلاحية أي بإعادة مكانة الكتاب المقدس. فحتى منتصف القرن 18 تم تجاوز مرحلة ما قبل التاريخ في البحث النقدي التاريخي بخطوات كبيرة نسبيا. لكن سوف يتأكد القارئ سريعا أنه لا يجب اجتياز هذا العصر بسرعة. فيجب علينا في كل خطوة النظر للوراء والنظر حولنا بانتباه، لأنه توجد قفزات أعمق للنقد التاريخي تمتد إلى القرنين 16، 17. ومن ثم فقد بدأ مع يوهان ديفيد ميخائيليس عرض وشرح تفصيلي لكتب باحثين مهمين. وحددت وأثرت منشورات هؤلاء الباحثين على اتجاه وطريق علم العهد القديم بأسلوب علمي. لكن تطور العرض بحيث يتم من وقت لآخر التساؤل عن كيفية تصرف الباحثين على مستوى فردي مع التصور الإصلاحي تجاه الكتاب المقدس في البحث البروتستانتي. إن المشكلة الأساسية الفعلية تكمن في عملية التحقيق التاريخي للكتاب المقدس في إطار البحث البروتستانتي: والسؤال هنا ماذا نتج عن عقيدة الإصلاح بـ: "الكتاب المقدس وحده sola scriptura" في ظل تنامي النقد التاريخي؟

لقد استطاع الإصلاحيون في نهاية الأمر من خلال تركيزهم الكامل على الكتاب المقدس إظهار العملية بأكملها، والتي تطورت بذاتها في البحث النقدي التاريخي. وهكذا يلوم نيتشه لوتر بطريقته الخاصة وتفسيره قائلا : "لقد سلم الكتب المقدسة إلى الجميع - حيث وقعت أخيرا في أيدي علماء اللغة، أي مدمرو كل إيمان يستند إلى الكتب". هل كان هذا صائبا ؟ فمن الضروري التحقق من ذلك، ولن نناقش فقط البحث البروتستانتي للكتاب المقدس، وإنما أيضا البحث الكاثوليكي للكتاب المقدس في ذلك العصر. لا يدور الأمر بالطبع في كتابنا فقط حول تاريخ البحث

النقدي التاريخي في ألمانيا. بل يتطرق إلى التأثيرات المهمة القادمة من الدول الأخرى ويجب إلقاء الضوء على التأثيرات الواصلة البلاد الأخرى.

إذا لم يقدم بحثنا خلاصة وافية وتخلى عن عرض الأسماء والعناوين والموضوعات، فسوف يكون من المطلوب الاقتصار على مجالات بحثية معينة. وهكذا لا يمكننا مثلا عرض تاريخ التفسير، ولكن يمكن عرض تاريخ التصورات التأويلية التي توضح اتجهاتها. أيضا لا يمكن حصر النتائج الفردية التي لا تحصى للنقد التاريخي للعهد القديم، ولكن تنبغي مناقشة دوافع واتجاهات وأهداف هذا النقد بالتفصيل. وأخيرا لن يتوقع أحد أن يتطور تاريخ المجال البحثي والتعليمي في علم "لاهوت العهد القديم"، وبالمقابل يجب عرض أبحاث وافتراضات جوهرية لإنتاج "لاهوت العهد القديم". ويدور الأمر حول أنه ينبغي عرض الأحداث الحاسمة في التاريخ ومشيرة للاتجاه ومحددة للمستقبل في مراحل بحث مختلفة بدافع التأويل ومن علم المدخل وعلم التاريخ النقديين ومن تخصص "لاهوت العهد القديم". عندئذ يسري اهتمامنا الخاص على الجهود العلمية حول أسفار موسى الخمسة وأسفار الأنبياء والمزامير.

لم يضع غالبا مراجعو الطبعة الأولى في الاعتبار هذا الإطار الذي تحدده هذه القيود، ونقصد بذلك العرض التاريخي البحثي، بمعنى آخر لم يتدبروها بقدر كاف على أي حال. وتوقع المرء منا هنا استعراض الأسماء والعناوين والموضوعات ووضع قوائم بمن أو ما تغاضينا عنه أو لم أعيره في السابق اهتماما. وإنه من المذهل أن تكون التقارير الرصينة عن الأسماء والموضوعات المفقودة كان محاطا بجميع أنواع التخمينات، التي ربما لم أكن أقرأها أو لم ألاحظها على الاطلاق. حسنا، لقد قمت الآن بمراجعة موضوعات البحث الناقصة التي تم تدوينها ورأيت نفسي أحتاج في حالات قليلة فقط أن أضيفها في ملحق. إن معظم التكميلات الظاهرة في الطبعة الثانية تخص مجالات تاريخ البحث الموجودة داخل إطار محدد وفي التوجه العام وفي مرمى الأهداف. أسعى هنا إلى إظهار ما هو جوهري بشكل أوضح والبرهنة عليه من خلال المصادر.

وإعادة النظر الضرورية هذه لا تخص بالطبع ما عرض في المراجعات كمواضع تحتاج إلى تصويب.

إن الاقتباسات من المصادر، والتي يتم تقديمها بكثرة كبيرة، تظهر مترجمة جزئيا، ولكن تظهر في جميع المقاطع الرئيسية في النص الأصلي. وأما الاقتباسات الحرفية من المصادر الألمانية الحديثة (منذ حوالى 1750) سوف يتم ملائمتها مع قواعد الكتابة المعاصرة. إن كل الملاحظات البيليوجرافية سوف ترد مع الملاحظات الضرورية سويا في جزء منفصل على شكل مقاطع منفصلة.

الفصل الأول

المبدأ البروتستانتي

وبدايات نقد الكتاب المقدس

1. الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده"

تحرر لوتر في سن مبكرة تدريجياً من سلطة تعاليم اللاهوت، وذلك في أواخر العصر الوسيط، وتخلى عن المبادئ التقليدية التي كانت تستعمل في تفسير الكتاب المقدس[1]. وطبق المبدأ البروتستانتي القائم على الإيمان بـ "الكتاب المقدس وحده" في النقاش العلمي الذي دار في لايبزج عام (1519)، وينص هذا المبدأ على أن المصدر والحكم في كل مسائل الإيمان والعقيدة ليس هو الموروث المنطلق من آباء الكنيسة، ولا من البابا، ولا من مجالس الطوائف المسيحية، بل الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده". لقد ابتعد لوتر بعقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" عن السلطات البشرية، واستند إلى مبدأ يبتعد عن تقليد تعاليم الكنيسة: "نحن نعتمد على ما هو موجود خارج نطاقنا، أي على وعد الرب وحقيقة الرب، فبهما لا يمكن لنا أن نخدع"[2]. فالكلمة للرب وحده، التي سلكت طريقها عبر الكتاب المقدس. ولذلك يعتبر الكتاب المقدس له السلطة. "فالسلطة الإلهية في تعاليم الكنيسة يجب أن تكون في الصدارة والأكثر ثباتًا[3]. وفيما عدا ذلك لا يوجد أي كلام آخر

(1) G. Ebeling, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, ZThK 1953, S. 43 ff. – G. Ebeling, Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms im Vergleich mit der exegetischen Tradition, ZThK 1953, S. 280 ff.

(2) WA 40, 1; 589.

(3) Melanchthon, CR 1; 341.

ملزم. وتدعي الكنيسة الكاثوليكية في الوقت الحالي الإيمان بالكتاب المقدس. وهكذا ليس الخلاف حول قداسة الكتاب المقدس، وإنما حول عقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده". وإذا لم يعترف بـ"الكتاب المقدس وحده" باعتباره مصدرًا حصريًا، فإن الكتاب المقدس سيقع وفقًا لحكم الإصلاحيين ضحية افتراضات وبلاهة إنسانية وغرور بشري. حتى لو كان المرء مقتنعًا حتى تلك اللحظة بوجوب شرح وتوضيح وتفسير الكتاب المقدس من خلال الالتزام ببعض التعاليم العقائدية الملزمة، وقد أشار لوتر دائمًا إلى "أن الكتاب المقدس يعرض نفسه" فهو يفسر بلا مواربة كل الأمور المؤكدة وبالغة اليسر من خلاله هو نفسه، كما أنه يبرهن على كل شيء يتعلق بكل الأمور، ويفصل فيها وينيرها"[1]. ولا يجب أن تكون هناك سلطة غريبة تحكم الكتاب المقدس خارجه. ولذلك فالسلطة التي تعطي نفسها الحق في إعلان الدين المسيحي وحفظه عليها أن تنزوي. فهو حق سلطوي شفهي. فالكتاب المقدس بقدرته الذاتية القوية حر في التبليغ ولا يحتاج إلى أية وصاية أو تأمين من الكنيسة. وعقيدة الإيمان التي قدمها الإصلاحيون لتفرد الكتاب المقدس تتطلب توضيحًا للعلاقة بين كلمة الرب والكتاب المقدس. ولأن هدف عقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" هو أن الكلمة للرب فقط، فيجب توضيح إلى أي مدى يمكن سماع الصوت الحي للرب في الكتاب المقدس. ونجد عند لوتر ثلاثة تفسيرات حول موضوع "كلمة الرب والكتاب المقدس"، وهي: أولًا "الكتاب المقدس هو الرب ذاته"[2]، وثانيًا "الكتاب المقدس هو بوتقة كلمة الرب"[3]، وثالثًا:

---

(1) WA 7; 97, 23.

(2) WA 50; 26.

وانظر أيضًا:

K. Thieme, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, 1903. – P. Schempp, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, 1929. – H. Bornkamm, Das Wort Gottes bei Luther, 1933. – R. Bring, Luthers Anschauung von der Bibel, 1951. – H. Østergaard-Nielsen, Scriptura sacra et viva vox, 1957. – E. Wolf, Über „Klarheit der Heilige (2) WA 18; 606, 11.

(3) WA 10 (1. 2); 75, 6: Aus einer Predigt über Röm. 15, 4 f. (1522).

"كلاهما مصدرهما واحد من الرب، إلا أن الرب والكتاب المقدس واحد، وهو ما لا يقل على شيئين: فالخالق هو المخلوق ليس إلا"(1).

تشير هذه التفسيرات الثلاثة المختلفة إلى أن لوتر لم يضع العلاقة بين "كلمة الرب" و"الكتاب المقدس" تحت مسمى واحد. ولكنه كان يؤكد في كل توضيحاته على أن الكتاب المقدس هو "الروح القدس، التي حلت كلمة وقرطاسًا في كتاب له ماهية خاصة"(2). لقد كيّف الرب نفسه في هذا الكتاب مع ضعف الإنسان وترك الروح القدس تتكلم. وكانت نظرية الإلهام في العصر الوسيط سائدة في تفسير لوتر للكتاب المقدس. وكانت أقواله الأساسية تستند في المقام الأول على غموض سر التجسد. وهكذا فإن "كلمة الرب" تعد مرارًا وتكرارًا حدث الخطاب الحي، والذي تجسد في عيسى المسيح باعتباره الكلمة الذي تجسد من اللحم والدم. وتسبب هذا الفهم المسيحي الديناميكي للكتاب المقدس في ظهور إشارات للحدث القوي في مكان تعاليم عقيدة منهجية دقيقة.

كما أن كالفين شرح بشكل أساسي: "الكتابة بواسطة الرب"(3) واعتبر الكتاب المقدس أداة للروح: "والكلمة أداة تضيء الروح، وهي روح وجسد تضئ للمؤمنين السبيل إلى الرب"(4).

ولا يمكن للكنيسة القيام بدور هذه "الأداة"، وإنما هي ليست سوى شخص ينظر في مرآة أو كمن يجد لغزًا(5). ومع ذلك، من المهم عند قراءة الكتاب المقدس أن يجد المرء نفسه "كما لو كان يسمع صوت الرب ذاته متجسدًا فيه"(6). فالقارئ لا يواجه مجرد التعاليم في الكتاب المقدس، بل إنها كلمة الإله الحية. وجدير بالذكر فهم

---

(1) WA 18; 606, 11.

(2) WA 38; 340, 8.

(3) Inst. II; 7, 5.

(4) Inst. III; 84, 37.

(5) CR 50; 63.

(6) "acsi vivae ipsae Dei voces illic audirentur" OS III; 65, 63.

كالفين للكتاب المقدس واللاهوت الإصلاحي أنه يكمن في تأكيده القوي لوصية الروح القدس والتي من خلالها يستحث الرب بكلماته الإنسان أن يطلق عنان خياله[1].

يميز فكر المذهب الإنساني عند ملانشتون وكالفين أنهما اجتهدا في فهم نشأة الكتاب المقدس. ومع ذلك، ظهرت عقيدة الإلهام باعتبارها وسيلة لإلقاء الضوء على سلطة كلمة الرب غير المنفلتة في النقطة الحاسمة التي تصبح فيها كلمة الرب، كلمة بشرية قادرة على تحقيق التواصل.

والشك في تصور التقليد البشري للوحي الإلهي المتداخل تلقائيًا لا يسمح بدور للعوامل الدنيوية للنقل الشفاهي، والنشأة التدريجية للنص في أصل الكتاب المقدس. وعبر ملانشتون عن رأيه في نشأة الكتاب المقدس بقوله: "شاء الرب وحفظ من البداية بفضله وحده التاريخ الأبدي بكتابته، وأضاف إلى هذا الكتاب المكتوب عبر الآباء والأنبياء، وعبر براهين من المعجزات الكبرى، لكي نعرف من أين وكيف كانت تعاليم الكنيسة منتشرة من البداية ... ولماذا نعتقد أن نعمة الرب عظيمة، نعمة منح الكتاب الموثق للكنيسة، ونعمة حفظه، وإلزام الكنيسة به. هذا الشعب فقط هو الكنيسة، فهو الذي يحتضن الكتاب الآن ويسمعه ويعلمه[2]".

كما أن تعليقات كالفين على نشأة الكتاب المقدس قد ناقشت لحظة التأكيد التي كان يوجد فيها شهود على كلام الرب، عندما بدأوا بتدوين الكلام: "لكن سواء أوحى الرب للآباء عبر الوحي أو الرؤية، أو إضافة إنجازات البشر وخدماتهم، التي منحوها بأيديهم للأجيال التالية: لكن مما لاشك فيه أنه يعزز اليقين المغروس في قلوبهم في

---

[1] حول فهم كتابات كالفين انظر:

J. A. Cramer, Die heilige Schrift bei Calvijn, Utrecht 1926. - J. A. Cramer, Calvijn en de Heilige Schrift, Wageningen 1932. - D. J. de Groot, Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift, Zutphen 1931. - — F. Wendel, Calvin, 1968.

[2] Loci theol. ed. Detzer II; 252.

التعاليم، وذلك لأنهم اقتنعوا وفهموا ما تعلموه بعون من الرب. لأنه لاشك في أن الرب وضع دائمًا الثقة (الإيمان) في كلمته، الثقة التي تعلو فوق كل رأي[1]".

وطبقًا لذلك فإن بحث المذهب الإنساني لتاريخ نشأة الكتاب المقدس يؤكد على أن: "الرب أعطى كلمته دلالة ذات مصداقية لا يمكن الشك فيها على مر كل الأزمنة".

إن أهمية المبدأ البروتستانتي وتأثيره، الذي ينعكس في الاعتراف بـ: "الكتاب المقدس وحده" كمصدر وحيد، لم يتم إدراكها بعد. فأمام اللاهوت والكنيسة مهام مكدسة كالجبال. وأعطيت التعليمات إلى القساوسة بأن يركزوا في أبحاثهم وتعليمهم وتبليغهم على "الكتاب المقدس وحده". وأصدر تنظيم الكنائس في براندنبورج في عام(1533) الأمر التالي: "ينبغي على القساوسة نشر وتعليم كلمة الرب المقدسة والخالصة فقط والمكتوبة في الكتاب المقدس"[2]. أما الاهتمام بعلوم الكتاب المقدس فصارت المهمة الأساسية لعلماء اللاهوت البروتستانت. وصار المطلوب الاهتمام الكامل بنصوص العهدين القديم والجديد. وبدأ البحث المكثف في الكتاب المقدس. وحدث بالفعل سريان مبدأ الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" كمصدر وحيد، ويعني هذا أنه كان مبدأ جديدًا لا غنى عنه، ويمثل تحولًا تاريخيًا في اللاهوت المسيحي العام. وتأسيس نقطة التحول هذه، التي هي نتاج المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده" هي نقطة الانطلاق في عرضنا العام في أبحاث العهد القديم النقدية التاريخية. ماذا فعل الإصلاحيون عندما أعلنوا رسالة مفادها إيمانهم بـ"الكتاب المقدس وحده"؟، من المؤكد أنهم قد استدعوا الكنيسة باعتبارها سلطة وحيدة على الكتاب المقدس. ولكنهم في نفس الوقت ركزوا بهذا التوجه المطلق للكتاب المقدس اهتمام علم اللاهوت بقوة وبشكل كامل إلى الكتاب المقدس، لدرجة ظهور ملاحظات ومعارف واكتشافات في مجال بحثي سمعي وتحقيقي، لم يكن معروفًا حتى تلك اللحظة.

---

[1] OS III; 62,1 ff.

[2] H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, 1937. Bd. I, 1 S. 25 ff.

فيما يتعلق بفهم "الكتاب المقدس وحده" في إطار المسيحية الاصلاحية يوضح راينهولد زيبرج ذلك قائلًا: "إن تقييم الكتاب المقدس في ذلك العصر لا يتجاوز ما كان مألوفًا في أواخر العصر الوسيط. (أسس تاريخ العقائد، الطبعة الثالثة 1910، ص 118). ومع هذا الحكم يقارن المرء الآن البحث والعرض المتميز لهايكو أوجستينوس أوبرمان "منهج الجدليات والحركة الإصلاحية"، الجزء الأول (1965). وحتى لو تمت مراعاة اعتراف أنصار المذهب الأوكاهمي بسلطة الكتاب المقدس الذي يقترب جدًا من عقيدة الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده" باعتبارها مصدرًا وحيدًا (ص 335 والصفحة التالية)، فيؤخذ بعين الاعتبار وجهة نظر جبرئيل بيل المميزة بشكل كبير والتي تقول: "يمكن بسهولة تشويه معنى أقوال الكتاب المقدس. ولم تكن الاستنتاجات المستمدة من الكتاب المقدس سوى مجرد وجهات النظر المحتملة، والتي لا تكون واضحة تمامًا، بحيث إن هؤلاء الناس الذين يرغبون تفسير الكتاب المقدس لصالحهم لم يستطيعوا معارضتها. وفي مثل هذه الحالات، على البابا أن يقرر ماذا يقول الكتاب المقدس في الواقع" (ص 374). فالكنيسة تمتلك الروح، وبالتالي فهي من تمتلك الفهم الصحيح للحقيقة الإلهية. ولكن بما أن الحقيقة لا يمكن العثور عليها إلا بشكل جزئي في الكتاب المقدس، فإن الاهتمام بفهم علاقة الروح والحرف داخل الكتاب المقدس، يجب أن يفسح المجال أمام الاهتمام المهيمن في العلاقة بين الحقيقة المكتوبة والحقيقية غير المكتوبة" (ص 374 والصفحة التالية).

2. تأويل الإصلاحيين

بعد الملاحظات على المبدأ البروتستانتي عن الكتاب المقدس، يجب أن يتبعها مباشرة عرض للتصورات الجديرة بالملاحظة لبدايات التأويل عند الاصلاحيين. ولا يمكن تناول هذا في إطار عملنا إلا باختصار شديد. ومع ذلك، سيكون من المهم لفهم التطورات التاريخية في البحث العلمي البروتستانتي للكتاب المقدس أن نأخذ بعين الاعتبار دائمًا كيف أن الأجيال المتأخرة تلقت مبادئ التفسير التي تطورت في عصر الإصلاح على أساس مبدأ الإيمان بـ"الكتاب المقدس وحده".

لقد تطورت عقيدة تعدد تفسيرات الكتّاب المقدس بأشكال متنوعة في علم التأويل التقليدي الذي أوجده لوتر. وجاء في مقدمة الاهتمام التفريق بين المعنى الحرفي (التاريخي) والمعنى الروحي (الصوفي). فبينما ظهر في المعنى الحرفي أو التاريخي اتفاق نسبي بين كل مفسري الكتّاب المقدس في العصر الوسيط، نجد تباينًا في المعنى الروحي أو الصوفي. ولذلك ظهرت المعاني التالية: المعنى المجازي، والمعنى الاستعاري أو الأخلاقي، والمعنى الروحي. وكان الجدل الشديد للوتر وملانشتون وكالفين والإصلاحيين الآخرين موجهًا ضد هذا المذهب لتعدد معاني الكتّاب المقدس. وطلب لوتر ضرورة البقاء عند المعنى البسيط والطبيعي للكلمات الموجود في كتب النحو والاستعمال اللغوي الذي خلقه الرب وقصده للبشر[1]. ولذلك فإن هذا يعني أن بحث الكتّاب طبقًا لمبدأ الإيمان بـ"الكتّاب المقدس وحده" يجب أن يسترشد بالمعنى الأدبي أو التاريخي. ولقد دافع لوتر في "الرد على إمسر" بحماس عن المعنى الكتّابي والحرفي للكتّاب المقدس. وكان أوريجانوس، وهو أحد المؤسسين لعلم المعاني المتعددة للكتّاب المقدس، قد تعرض للانتقاد الشديد في هذا الشأن: "لذلك حُظرت كتبه. فقد تمسك بالمعنى الباطني الذي لم يكن ضروريًا، وترك المعنى الضروري، والذي كان آنذاك المعنى الوحيد المقبول صحته الذي يكشف عنه ظاهر النص، وحال ذلك دون تأسيس علماء لاهوت جيدين"[2].

وذكر لوتر أيضًا في "الرد على إمسر" أن: "الروح القدس هو الكاتب والمتحدث بطريقة بسيطة، للتعبير عن المعنى المراد في السماء والأرض، ولذلك يعلن كلمته بالمعنى البسيط الذي نسميه المعنى الكتّابي أو المعنى الحرفي"[3]. والمعنى الباطني يفتح المجال

---

(1) Deservo arbitrio. WA 18; 701.

عن التفاصيل، انظر:

K.Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, Ges. Aufs. z. KG I, S. 544 ff.

(2) Antwort an Emser. WA 7; 650, 16 ff.

(3) WA 7; 650.

أمام الشغف البشري لكل الطرق المألوفة لسماع العبارات الإلهية الموثوق بها من الكتاب المقدس. ولكن الرب يتحدث فقط عبر المعنى الحرفي، وعبر الحرف فقط يتشكل المغزى التاريخي لكلامه. وفي هذا الصدد، يطالب ملانشتون وكالفين باستمرار بأن يجد المرء، في تفسير الكتاب المقدس، المعنى الذي استطاع المؤلف نفسه ربطه من خلال كلماته الخاصة. غير أنه من أجل التوصل إلى هذا المعنى يحتاج الأمر إلى بحث شامل للظروف الزمنية والمكانية لتناول هذا المعنى بشكل تاريخي.

ويجب تسليط الضوء على منطلقات الكاتب في هذا الخصوص. فما يميز ما تم طرحه سلفًا على وجه الخصوص أنه جاء من شخصيتين تأثرًا بفكر الحركة الإنسانية في دراسة الكتاب المقدس بشكل عملي.

وتعود الإشارات لكيفية إدراك المعنى الباطني إلى مدرسة الإسكندرية. فقد أسس فيلو السكندري التأويل المجازي الباطني. ونقل أوريجانوس هذا التقليد للعقيدة المسيحية. وقد أصابا في تفسيراتهما الفكرية والدينية للكتاب المقدس حتى العصر التالي، رغم رفض الإصلاحيين لهذا الفهم والتفسير للكتاب المقدس، لذلك نتذكر مبادئ التفسير عند أوريجانوس. ونقرأ في كتاب "المبادئ" (4، 9 والصفحة التالية): "لا يبدو السبب في كل العقائد الضالة والإلهية الساذجة عن الرب بأنها ليست سوي أن الكتاب المقدس لم يتم فهمه بالمعنى الروحي، وإنما تم فهمه بشكل ظاهري مجرد. ولذلك يجب إظهار الطرق الواضحة لأولئك الذين لا يعتبرون الكتب المقدسة كتبًا كتبها بشر، والذين يعتبرونها أكثر من نص مكتوب، ووصلت إلينا بناءً على إلهام من الروح القدس وطبقًا لإرادة الآب القوي عبر عيسى المسيح لنا. ويعني هذا لأولئك الذين يتمسكون بمبادئ الكنيسة السماوية الموحدة في عيسى المسيح من خلال أتباعه الرسل. ... والطريق الذي يبدو لنا أنه الطريق المستقيم والذي يمكن من خلاله التعمق في الكتب المقدسة وإدراك معناها، هو الطريق المشار إليه عبر الكتب المقدسة ذاتها. ونجد في أمثال سليمان بشأن التعاليم الإلهية المكتوبة التوجيه التالي: "أَلَمْ أَكْتُبْ لَكَ ثَلاَثِينَ قَوْلاً مِنْ مَأْثُورِ الْمَشُورَةِ وَالْحِكَمِ؟ لأُعَلِّمَكَ قَوْلَ الْحَقِّ الْيَقِينِ لِتَرُدَّ جَوَابَ صِدْقٍ لِلَّذِينَ أَرْسَلُوكَ". (سفر الأمثال 20:22). إنها ثلاث مستويات لإدراك: تداعي النص

المقدس في أنفسنا، واستيعاب هيكله بصورة مبسطة، أو ما نطلق عليه الإدراك المألوف، إلا أن المستوى الإدراكي التالي لرحب الثقافة. وإذا جاز التعبير، فقد تشكلت الأفكار لحمًا في الكتاب المقدس، وهذا ما نسميه على أية حال الفهم المألوف. ولكن من يتطور أكثر يشكل الروح. والإنسان الكامل هو من يساوي بينهما (الجسد والروح)، والذي قال عنه بولس الرسول: "عَلَى أَنَّ لَنَا حِكْمَةً نَتَكَلَّمُ بِهَا بَيْنَ الْبَالِغِينَ. وَلَكِنَّهَا حِكْمَةٌ لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ ... بَلْ إِنَّنَا نَتَكَلَّمُ بِحِكْمَةِ اللهِ" (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 2: 6 و7). إنه يستطيع أن يشكل نفسه بشريعة الدين التي تجلب الخيرات في المستقبل. وكما يتكون الإنسان من جسد وروح وعقل، فكذلك الحال مع الكتاب المقدس الذي وجهه الرب وأعطاه إخلاص الإنسان. ... لكن بما أنه توجد مواضع في الكتاب المقدس لا تتعلق بالجسد مطلقًا، فكما يقال، يجب على المرء أن يبحث عن روح الكتاب المقدس وعقله ...". إن هذا المبدأ الثلاثي في التفسير يتبع مبادئ فيلو ويصل إلى ذروته في التفسير الفكري "للكمال" الذي يمكن تحقيقه من خلال "جسد" و"روح" الكتاب المقدس.

إذا كان لوتر قد استطاع تقييم المعنى الظاهري أو التاريخي على أنه "معرفة مادة اللاهوت المسيحي فقط"[1]، فإنه من البديهي أن البحث النحوي للحرف والتوضيح التاريخي للحظة التاريخية في إطار البحث البروتستانتي للكتاب المقدس ذات أهمية حاسمة.

إن هذا الاتجاه لهذا المبدأ التأويلي يتوافق مع مبدأ الإيمان بـ "الكتاب المقدس وحده". وقد عبر لوتر بالتفصيل عن رأيه عن المعرفة النحوية أو التاريخية في مقدمته عن سفر إشعيا[2]. فعلماء اللاهوت مدعوون إلى تعلم اللغة العبرية. وأشار لوتر إلى أهمية اللغة العبرية في معرض حديثه عن رسائل بولس في العهد الجديد قائلًا: "لقد اقتبست أفعال وأعمال بولس المقدس من الأنبياء وموسى. ولذلك ينبغي على شباب علماء اللاهوت دراسة العبرية وأن يقارنوا بين الكلمات اليونانية والعبرية، ليروا أن لهما

---

[1] WA 14; 560, 14.

[2] WA 31, 2; 1 f.

نفس السمة والنوع والقوة ... لو كنت شابًا وأردت أن أصبح عالم لاهوت متميزًا، لقارنت ما ورد في بولس مع ما ذكر في العهد القديم"[1].

وبمعرفة اللغات يمكن للمرء إدراك كلمة الرب. وعبّر لوتر بوضوح عن هذه النقطة بقوله: "قلنا إننا لن نفهم الإنجيل إلا عن طريق اللغات. فاللغات هي الحد الفاصل الذي ترتبط به الروح. وهي الوعاء الذي يشرب منه المرء، وهي الإناء الموجود فيه الطعام ... لذلك فمن المؤكد ثمة مواضع لا يمكن للغات فهمها، ولذلك فعلى باحثي الكتاب المقدس فعل هذا "[2]. وهكذا اختبر لوتر وعالج في تفاسيره للكتاب المقدس صياغات النص في وقت مبكر بدقة جديرة بالإعجاب[3].

وكذلك اجتهد كالفين من أجل المعنى الظاهري فكانت تفاسيره بمثابة إرهاصات لأعمال نحوية وتاريخية خالصة.

لقد كنا ندرك حتى تلك اللحظة من آن لآخر بعض التغيرات اللغوية الخاصة من خلال انفعال أدبي حذر لدى بعض مؤلفي أسفار الكتاب المقدس المنفردين. فقد ورد عن أحد نصوص سفر إشعيا أن: "لغته جميلة". ونجد الكلمات التالية عن سفر عاموس: "... لغته بسيطة جدًا"[4]. وتعد هذه الملاحظات الأسلوبية علامات على الحماس الذي رافق البحوث حول المعنى الحرفي. ولكن بجانب المساعي لدراسة النحو واللغة والأسلوب ظهر السعي إلى معرفة المعنى التاريخي. وذكرنا بالفعل مطالب ملانشتون وكالفين على مفهوم التفسير التأويلي بخصوص البحث التاريخي. إن ما يميز تفسيرات لوتر للعهد القديم هي الجملة التالية من محاضرته عن سفر إشعيا: "يأتي الإيمان من الصروح التاريخية"[5]. ويقوم الإيمان على الكلمة وعلى تاريخ

---

(1) WATR IV, 6805.

(2) WA 15; 38, 7 f.

(3) G. Ebeling, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, S. 68 ff.

(4) OS III; 73, 6.

(5) Jesaja-Vorlesung (1527–30): WA 31, 2; 242, 24.

الكتاب المقدس. ولذلك يعد بحث الكلمة ومعرفة التاريخ مطلبين لا غنى عنهما في العمل اللاهوتي.

كان الإصلاحيون محظوظين بما يكفي إذ سبقت أبحاثهم عن اللغة والنص أعمال تمهيدية قيّمة. وقد ساعد الإنجاز الفكري للحركة الإنسانية والاختراع التقني للطباعة على توافر المقومات الحاسمة لبحث الكتاب المقدس، في محاولة لفهم المعنى الحرفي. فظهر كتاب يوهانس رويشلين "أساسيات اللغة العبرية" في عام (1506) وصدر فيما بعد في طبعة منقحة، وقام بتحريرها سباستيان مونستر. وقبل ذلك، أي في عام (1503) نشر كونراد بيليكانوس عملًا "عن كيفية قراءة اللغة العبرية وفهمها". وكان البحث النحوي للعلماء اليهود من القرن الـ15 المتمثل في أعمال رويشلين وبيليكانوس قد ساد بشكل خاص وبروح المذهب الإنساني.

كانت أبحاث اللغة العبرية للعلماء اليهود في العصر الوسيط ذات أهمية كبيرة لعلم النحو في المذهب الإنساني. فيوهانس رويشلين له الفضل بكتابه "أساسيات اللغة العبرية" (1506) الذي قامت عليه أعمال ر. د. كيمشيس. ولكن لم يؤثر فقط التقليد النحوي والفيلولوجي اليهودي، بل نذكر هنا أيضًا قواعد التأويل في التفسير اليهودي للكتاب المقدس. فكانت السمة الأساسية لتفسير الحاخامات هي الارتباط بحرفية الكتاب المقدس.

ولكن "مغزى الكتاب المقدس لا يخرج من مجال بنية الكلمة" (السبت 63 أ). وتجدر ملاحظة القواعد السبعة للرابي هليل، وهي: (1) استنتاج الأسهل من الأصعب. (2) الاستنتاج القائم على التشابهات. (3) تطوير الأسس بناءً على موضع واحد. (4) تطوير المبدأ على أساس موضعين من الكتاب. (5) تحديد العلاقة بين العام والخاص. (6) معرفة تحديد العلاقة التي تتضح من موضع آخر. (7) تحديد ما يمكن تعلمه (أو تتبعه) من المضمون (أو السياق).

فكتب التفاسير العظيمة للربي يهودا حيوج وديفيد قمحي وأبراهام بن عزرا والربي شلومو يتسحاقي (المعروف اختصارا باسم "راشي") تم اقتباسها وتعديلها في العصر الوسيط

في مناهج التفسير الصارمة. ونقل المتهودون في إسبانيا معارف اللغة والتفسير من اللاهوت المسيحي. ويجب ذكر بطرس ألفونسوس (1100) وباولوس بورجنسيس (ت 1435) وياكوب بيريز من فالنسيا (ت 1491). وتلقى نيقولا دي ليرا (ت 1430) في كتابه "المواعظ المقدسة" (Postillae Perpetuae) ثمار العلم اليهودي عبر الكتاب المقدس كله. ونهل حكمته في التفسير بوجه خاص من كتب راشي، ولكنه أضاف إلى تقليد التفاسير المسيحية مناقشات أخلاقية واستعارية - مجازية. وقد درس لوتر كتب نيقولا دي ليرا. وتلقى المفسرون الإصلاحيون (خاصة كالفين وبيبلياندر وبيليكانوس وكابيتو وموسكلوس وفرميجيلي) في تفاسيرهم علوم التفاسير للعلماء اليهود في العصر الوسيط من خلال رجوعهم إلى نيقولا دي ليرا.

وطبق اليهودي المتحول إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية سيكستوس سنسيس (ت1599) في عمله "المكتبة المقدسة" النموذج التفسيري الموجه نحو المعنى الحرفي "الدليل، الزمن، الكاتب"، وبذلك وضع حجر الأساس لعلم المدخل للكتاب المقدس. وكان تتبع تأثير التفسير اليهودي وأهميته للكتاب المقدس إحدى المهام الهامة لبحث تاريخ التفاسير.

وقد ظهرت نسخ من نص الكتاب المقدس العبري في عصر الحركة الإصلاحية في أشكال مختلفة. فبعد اختراع الطباعة طبع في بولونيا أولًا سفر المزامير (1477)، ثم تلا ذلك طبع أسفار موسى الخمسة (1482). وكان من المثير للاهتمام عندئذ وضع التشكيل باستخدام ترجوم أونكيلوس وتفسير راشي. ثم ظهرت الطبعة الأولى الكاملة للعهد القديم العبري (1488) في سونكينو. واستخدم لوتر في ترجمته للعهد القديم العبري طبعة برسكيا (1494). غير أن التحفة الفنية من هذا العصر هي أول كتاب مقدس كامل مطبوع بلغات متعددة والذي تم نشره على أساس سبع مخطوطات عبرية. وصدر العهد القديم من الكتاب المقدس في أول طبعة متعددة اللغات في مدينة ألكالا في كستالينا الجديدة. وقد سهل فهم اللغة تلك المفردات والمعاجم المتوافقة التي أضيفت إلى حد ما في طبعات النص. وكان بحث الإصلاحيين في الكتاب المقدس محاطًا بمقومات مناسبة، وعايش تطورًا في زمن ازدهار الحركة الفكرية الإنسانية.

وقد استقبلت في اللاهوت عند الإصلاحيين مقاصد المذهب الإنساني في وقت مبكر وخاصة من قبل زفنجلي، بولينجر وكالفين . وإذا كان هاينريش بولينجر قد تحدث في عمله "ملحق مذهب سويسرا" عن "التفسير الصحيح للكتاب المقدس"، فإننا نواجه هنا -بالتوجه إلى المعنى الحرفي- أهداف المذهب الإنساني. فقال بطرس الرسول إن الكتاب المقدس لا يُترك للتفسير الخاص (قارن رسالة بطرس الثانية 1: 20). ولذلك لا نقبل أي تفسير تعسفي، وبالتالي نحن لا نعترف بما يسمى برأي الكنيسة الرومانية على أنه التفسير الحقيقي والأصلي للكتاب المقدس، وهذا الرأي يحث المدافعين عن الكنيسة الرومانية على قبوله. ومقابل ذلك لا نعترف نحن البروتستانت إلا بتفسير الكتاب المقدس تفسيرًا منهجيًا وأصليًا، وقد وصلنا إليه من خلال الأسفار نفسها، أي اكتسبناه من خلال روح اللغة المكتوبة بها، وذلك طبقًا للسياق، وطبقًا لفهم المواضع الأوضح المتشابهة وغير المتشابهة، وهذا ما يتفق مع قاعدة الإيمان والمحبة، ويتحقق من أجل مجد الرب وخلاص البشرية.

لا يرتبط الرفض الجدلي للمعنى الحرفي بتوجه تفسير الإصلاحيين للكتاب المقدس، بل يرتبط بتوجه المعنى الروحي أو الصوفي. وتم رفض المعنى المجاز المنتشر في كل تفاسير العهد القديم. ففي كل توضيح مجازي يختلط الصوت البشري بكلام الرب بشكل غير ملحوظ. واستقر الإنسان بأفكاره في حيز واسع من إمكانيات التفسير المجازي وادعى أن مكانه في الموضع الذي يستطيع فيه الصمت والإنصات والسؤال. فمن يبحث عن المجاز في الكتاب المقدس يترك الأساس القوي للحرف والتاريخ: "إن الحروف المقدسة في الحقيقة لا تبحث عن المجاز المجرد. بل تعتمد على الأساس التاريخي فقط، وليس أي أساس آخر، مثل حكايات إيسوب[1]". وقد نشأ من كلمة الرب كلام البشر الخيالي من كتبة في شكل مجاز. ولذلك ينص التحذير على ما يلي:

---

(1) WA 44; 93, 13.

"حذاري من المجاز!" إذا كان قد ورد في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 10: "وَالصَّخْرَةُ كَانَتِ الْمَسِيحَ"، فقد نبه لوتر إلى أنه لا يجب أن يوجد في هذا الموضع "أي تأويل أو تفسير ديني". ثم واصل قائلًا: "لم يكن هناك جسد، بل كلام جدي عظيم، أي كلمة الرب التي تعطي الحياة لها، والإيمان الحقيقي كان موجودًا، ولذلك فهو لا يحدث في شكل ظاهري، وإنما كان موجودًا بذاته في الحقيقة"[1]. ولكن هذا هو الفعل الواضح من هذا المقطع في عظة سفر الخروج 14 (1525) كيف يستشعر لوتر في المجاز الخطر المزمن الذي يفسد الطابع الانتقالي لكلمة الرب إلى محتوى دلالات عامة، وبالتالي في ظهور بلا جوهر. وكذلك يحمي لوتر رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 10 من التفكيك، ذلك الاصحاح المسمى "كلام بولس الرسول المجازي".

كان كالفين حازمًا ومتشددًا تجاه أي محاولة للتفسير المجازي. وبالنسبة لتفسير العهد القديم فإنه يرفض إعطاء أهمية أكبر للمسيح عن طريق التعبيرات المجازية. وبالتالي قاوم كالفين السعي إلى تجاوز أقوال النص العقلانية لمجد الرب وابنه[2]. وعبر كالفين عن رأيه في رفض المنهج المجازي التقليدي بشكل منطقي. ولأن لوتر أعطى إمكانية لا حصر لها من وجود مجازات في تفاسير الكتاب المقدس. فنرى بأفضل شكل تعليقه على تفسير سفر التكوين كيف يمكن فهم اعتراف لوتر بطريقة التفسير المجازي: "لذلك قبل أي بحث نجد المغزى التاريخي وعرضه وتحليته وتأكيده. والمجاز المحسن هو مشهد تصويري. والحكاية في الواقع مثل الكاتب، أو هي الأساس والأصل"[3]. وتم هنا التعبير بوضوح عن الأهمية الكبيرة للمعنى الحرفي. وبشرط الاعتراف بالأولوية المبدئية للمعنى الحرفي يمكن -وطبقًا لنصيحة لوتر- أن يكون المجاز "محسنًا تصويريًا".

---

(1) WA 16; 275.

(2) حول تفسير نبوءة إشعيا ... انظر إشعيا (1: 3).

(3) WA 44; 93, 19.

وفي هذا استنفدت وظيفته المسموح بها. واعتبر ملانشتون أن المجاز شكلي ومفيد فقط في توضيح بعض الأحداث والشعائر التي يصعب فهمها(1).

ويحتاج رفض كالفين الصارم للمجاز إلى التوضيح. لقد تحمس لفهم المصطلح المضاد. لذا فقد كان شغوفًا باكتشاف المعنى الصحيح. وذكر في تفسيره لسفر التكوين 49: 10 "طالما أنهم (أي المفسرون السابقون) يصفون كلمات معينة بشكل مصطنع، فإنهم لا يفعلون شيئًا سوى أنهم يقلدون اليهود، الذين رغم ذلك يحيطون أنفسهم بحدود آمنة وقوية لكي لا يحرفون عنها. ونريد على أي حال من خلال هذه الأمثلة أن نبحث عن المغزى الحقيقي للموضع دون نزاع"(2). وتم النيل من التعبيرات المجازية التقليدية في سفر التكوين 2 :4 بكلمات حادة: "التعبيرات المجازية لأوريجانوس وأمثاله مرفوضة. لقد حاول الشيطان بدهاء كبير أن يدخلها على الكنيسة، بحيث تصبح عقيدة الكتاب المقدس غامضة، وليست يقينية ولا مؤكدة. ويمكن حقًا اللجوء في حالة الضرورة إلى المعنى المجازي إذا لم يوجد في مكان آخر موضع مثل ما وصفه موسى، ولكننا نرى في معظم المواضع أنها متروكة للمجاز بسبب الإدمان الأحمق للسفسطة"(3). إن توجيه كالفين انتباهه بهذا الاستنتاج المنطقي إلى المعنى التاريخي له أهمية كبيرة جدًا لتاريخ بحث الكتاب المقدس. ففي تفسير الإصلاحيين للكتاب المقدس سار مفسرون بارزون على خطى كالفين إلى اكتشاف المعنى التاريخي. وتم بهذه الطريقة إعداد البحث النقدي التاريخي. وسنرى أن اللاهوتيين الإصلاحيين هم رواد بحث النقد التاريخي الذي حدث في القرنين 18، 19. ولا ينبغي في هذا السياق التغاضي عن أن كالفين قد أساء للوتر، عندما كتب: "لم يسأل لوتر عن المقولة الحقيقية في النص وعن

(1) CR 13; 466.

(2) CR 23; 598.

(3) CR 23; 37.

العلاقات التاريخية. فهو يكتفي عندما يجد حقيقة بديهية"[1]. وتؤكد هذه الجملة مرة أخرى أن لوتر افتقد في ممارسة تفاسيره استنتاج أية قواعد تفسيرية، كان قد وضعها بنفسه وأكد عليها باستمرار.

إن مبادئ كالفين في التفسير تستحق اهتمامًا خاصًا لأنها تكشف لنا منهجًا دقيقًا. وندون في هذا الموضع بإيجاز الملاحظات التالية:

1- سعى كالفين إلى "إيجاز واضح". (بنية الحركة الإصلاحية 38، 403) لكي لا يفسر أقوال النص بتفاسير واسعة ومحسنات كثيرة.

2- بحث كالفين القصد أو رؤية الكاتب (بنية الحركة الإصلاحية 38،403) وقاد إلى الفهم الدقيق لما يقصده ويعنيه بالضبط مؤلف سفر ما في الكتاب المقدس.

3- تجب مراعاة الظروف التي كان يوجد فيها الكاتب وتلا منها أو فيها رسالته (كالفين، "مبادئ الدين المسيحي"، الجزء الرابع 16، 23).

4- يجب تناول المعنى الأصلي لموضع في الكتاب المقدس. ويمكن تسمية هذا "المعنى الحقيقي" أيضًا المعنى الأول، المعنى الصحيح، المعنى البسيط، المعنى الحرفي أو المعنى النحوي.

5- تجب مراجعة السياق بدقة بحيث يمكن التعرف بسهولة على نوع الكتابة وتدرج الإخبار بوضوح (كالفين، مبادئ الدين المسيحي"، الجزء الثالث 17، 14).

6- السؤال عن قانون وحدود "التطور أكثر من الكلمات" (مثلًا عند تفسير الوصايا العشر) تجب إجابته بحث "المعنى التشريعي الأصلي البحت" (مبادئ الدين يحي، الجزء الثاني

3. بدايات النقد

لا يمكن إنكار أن الصورة البشرية للكّاب المقدس قد أصبحت أكثر قربًا، في ظل الاهتمام المستمر للإصلاحيين بدراسة الكّاب المقدس بالمعنى الحرفي أو التاريخي. ورغم تعلم مؤلفي الكّاب المقدس على يد الروح القدس، إلا أنه لا يجب غض الطرف عن الاعتراف بوجود مساحة معينة للمكون البشري في نشأة الكّاب المقدس.

لقد اكتشف لوتر أن إشعيا وإرميا لم ينشرا سفريهما بأنفسهما. وبدلًا من ذلك -وفقا لرأيه- استخلص الكتبة من خطبهما بقدر كبير الأمر الذي لم يسمح بالحفاظ على التسلسل التاريخي. كما أن سفر المزامير لم يخضع لترتيب بعينه عند نشأته. ولقد بالغ لوتر جدًا عندما اعتبر أن موسى قد نهل من عادات شعوب أخرى (وثنية). ولكنه دوّن على أية حال "موروث الآباء بصورة أدبية"[1]. حيث قاد تركيب أسفار الكّاب المقدس وأيضًا قضايا تواتر حكايات الكّاب المقدس[2].

وتخبرنا "عظات المائدة" في هذا السياق أنه: "عندئذ قال المعلم فوررستيموس أن الكثيرين أكدوا أن الأسفار الخمسة لم يتم تدوينها من قبل موسى. فرد السيد المعلم: ماذا يغير ذلك في الأمر؟ فلنفرض أن موسى لم يكتبها، إلا أنه على أية حال كّاب موسى ....[3]".

على أية حال تم التعبير عن التصورات النقدية بحرية. فهي لا تؤثر في ذلك اليقين الذي لا يتزعزع بأن الرب يتحدث بنفسه في الكّاب المقدس، وأن شهود الكّاب المقدس قد عملوا وكتبوا من الروح القدس. ولم يأخذ لوتر على محمل الجد الصورة

---

(1) WA 49,2; 231.

(2) انظر:

W. Koehler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Bd. 2, 1951, S. 111.

(3) WA TR IV; 2844.

البشرية للكتاب المقدس، التي أصبحت حاضرة في مشاكل النشأة والموروث: "لا يكمن السبب في هذا، بل عندما ينشب خلاف في الكتاب المقدس لا يمكن مقارنته، فإن المرء يدعه"(1). وهذا يعني: أنه إذا كان هناك خلاف فيما يتعلق بالصورة البشرية للكتاب المقدس، والتي لا يمكن حلها، فلا ينبغي التشبث بها. فالأمر هنا لا يعبر عن "اعتقاد". لقد أراد لوتر ممارسة النقد بكل حرية(2). حقًّا أنه بالغ في هذه الحرية لدرجة إلقاء الضوء على مضمون العهد القديم (والعهد الجديد) بشكل نقدي. وتحدث بحدة عن سفر إستير. وعبر لوتر عن دهشته من أن الروح القدس في سفر الخروج 4: 24-26 قد "خلط هذه الأشياء الرائعة في تصرفات عظيمة ومهمة وراقية". وانتقد أكثر التناقضات مع الحقائق التاريخية وصعوبات التسلسل الزمني بشكل متكرر.

لم يسلك كالفين مسلكًا مختلفًا في تفاسيره للعهد القديم، على الرغم من أنه كان أكثر تحفظًا من لوتر في انتقاده لمضمون النص. ومن الأمثلة البارزة في نقد كالفين مقدمته عن تفسير سفر يشوع. حيث تخلى عن التقليد المألوف، لأنه من المستحيل التفكير في أن يشوع هو مؤلف السفر. فالمضمون الكلي للسفر يعارض هذا الفهم. وأوضح كالفين بصراحة افتراض أن يشوع قد كتب السفر لمجرد أن العنوان يحمل اسمه يعتمد على أدلة واهية جدًا، كما أن هناك سفران في الكتاب المقدس باسم "صموئيل"، ولا يمكن أن يكون صموئيل قد ألفهما. وافترض كالفين أن الكاهن الأكبر إليعازر قد جمع الحكايات عن الأحداث، والتي نشأ منها السفر لاحقًا. ويعود هذا الرأي إلى افتراض كالفين الذي عبر عنه في مواضع أخرى بأن الوثائق القانونية والحكايات التاريخية في العهد القديم قد جمعها الكاهن الأكبر في تابوت العهد.

لكن الأمر يعني بتحفظ كبير: "إننا لا نستحي أن نترك دون حسم ما لا نستطيع معرفته، وما ليس مهمًا. ولكن يجب بغير تردد، بأن الشيء الأكثر أهمية بالنسبة لنا هو

---

(1) WA 46; 727.

(2) انظر: WA 23; 642. 46; 726

أن التعاليم الواردة في الكتاب المقدس قد عرفناها عبر روح الرب. وسوف ينعكس هذا الأمر بشكل مهم للغاية على القراء المهتمين"[1]. وكذلك استطاع كالفين الإصلاحي فهم الأعمال التفسيرية، وهو ما يتضح من خطاب الإهداء الذي وجهه في عام (1539) إلى سيمون جرينويس كرفق في تفسير سفر الرسالة إلى رومية: "لأننا لا يجب أن نأمل في هذه الحياة ما كنا نود تمنيه بالطبع، بأن يوجد تفوق دائم بيننا في فهمنا لكل رسائل الكتاب المقدس، فيجب أن نبذل جهدًا، غير مدفوعين بالرغبة في التجديد وألا يقودنا الهجوم الحاد ... وإنما نطيع الضرورة، وليست لنا نية سوى أن نستفيد ونتجنب رأي المفسرين السابقين"[2]. وبهذا يعد النقد معيارًا التزم به كالفين باستمرار.

> يمكن توضيح أن النقد عند الإصلاحيين كان في المقام الأول نقدًا ضد التفاسير الكنسية الموروثة. والمثال التقليدي هو تفسير كالفين للموضع المعروف عادة باسم "إنجيل يعقوب التمهيدي"، وهو الموضع في سفر التكوين 3: 15. فكلمة "نسل" تفهم على أنها "اسم جمع (جماعة) مجتمعية". وينتج من هذا المعنى المفهوم التالي: "سوف يستمر الصراع بين الشيطان والبشر بلا توقف، لكن مع تعاقب الأزمنة انتصر الجنس البشري واستمر كذلك ..." (بنية الحركة الإصلاحية 51،71). وبهذا وضع حجر أساس مهم لبناء "النبوءة وتحقيقها" على عكس رغبة المفسرين (وهذا ما عبر عنه كالفين حرفيًا).

لعل هذه الأمثلة تكون كافية للتعرف على أن الإرهاصات النقدية الفردية عند الإصلاحيين، تم تدوينها بطلاقة وحرية. ولا يمكن ولا يجب بأية حال من الأحوال أن يقوض النقد اليقين بأن الرب ينطق بذاته في أسفار العهد القديم، وأن أصل هذه الأسفار موجود في سلطة الإله الحي. ولا يصل الأمر إلى مجرد النقد، ولا إلى تعليق لاهوتي هائل على الملاحظات التي تم ذكرها في مواضع مختلفة. ولكن يجب أن يقودنا التساؤل عن المعنى الحرفي أو التاريخي الذي برز وظهر اكثر من أي وقت مضى.

---

[1] من مقدمة تفسير سفر إشعيا.

[2] العمل الحياتي لكالفين من خطاباته، مختارات، تحرير: Schwarz, 1909, Bd. I S. 83.

"لم يكن لوتر في حالة قلق بالغ من امتلاك الكلمات أو من الظروف التاريخية، بل حرص على إثارة نظام ما مثمر" (CR 39, 36 im Brief an Viret vom 19.5. 1540).

4. العهد القديم باعتباره شاهداً على عيسى

يشير لوتر في تفسيره للعهد القديم باستمرار إلى الوظيفة الأساسية للعهد الجديد[1]. والتي تمثل في أنه من المستحيل فهم نصوص العهد القديم بدون الإنجيل. ف"الإنجيل هو المفتاح، الذي يفتح العهد القديم... ولذلك كان العهد القديم غير مفهوم، وأصبح الآن سهل المنال"[2]. أو بعبارة أخري: إن العهد الجديد يضيء العهد القديم مثلما يضيء النهار الليل[3]. وتربط الجمل التالية تفسير العهد القديم وفهمه مع الواقع النهائي للكتاب المقدس: "ينتمي المسيح الأورشليمي إلى سياق الكتاب المقدس"[4]. ومن هنا تنطلق وجهة نظر وهدف بحث وفهم نصوص العهد القديم في العهد الجديد. وإذا غضضنا الطرف عن هذا المجال، سيكون كل شيء فارغ وعديم القيمة. "هل نجد المسيح في معظم الكتاب المقدس"[5]؟ أوضح لوتر في صورة الشكل الهندسي مهام التفسير المسيحي للعهد القديم. ونجد في تفسير إنجيل يوحنا التوضيح التالي: "يرشدنا الرب بهذا إلى الفهم الصحيح لتفسير موسى وكل الأنبياء، ويجعلنا نفهم أن موسى بكل حكاياته وصوره يشير إلى المسيح، ويعني أن المسيح هو محور الدائرة، وأن الدائرة كلها مغلقة، وأن من يدور فيها ينتمي إليها. ولأن المسيح هو نقطة المركز في الدائرة وكل الحكايات في الكتاب المقدس، فالكتاب المقدس يعود إلى المسيح"[6].

---

(1) عن تفسير لوتر للعهد القديم، انظر:

J. Hempel, Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament, Luther-Jahrbuch. 1932, Th. Knolle, Luther und das Alte Testament, Allgem. evgl.-luth. Kirchenzeitung, 1937, Sp. 100 ff. 125 ff. G. Schmidt, Luther und das Alte Testament, Junge Kirche, 1937, S. 712 ff. V. Herntrich, Luther und das Alte Testament, Luther-Jahrbuch 1938, S. 93 ff. H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 1948.

(2) WA 20; 336, 24 ff.

(3) WA TRI; 390.

(4) WA 24; 16.

(5) WA 18; 606, 29.

(6) WA 47; 66, 18 ff.

يعلمنا لوتر هنا الرؤية الحقيقية، أي الفهم الصحيح للتاريخ بأكمله فيما يتعلق بدائرة المسيح. فالمسيح المستقبلي (بالنسبة للعهد القديم) هو محقق العهد القديم كله: "كل الأنبياء معًا هم في جملة: الكل من أجل واحد، وهذه هي الدائرة، إجلالًا لمملكة المسيح المستقبلية"[1]. وقام كالفين بتفسير العهد القديم بنفس الطريقة. فوضع قاعدة: "إننا يجب أن نقرأ الكتاب المقدس بنية العثور على المسيح فيها. ومن يحيد عن هذا المجال يمكن أن يتعب طوال حياته في الدراسة ولن يصل إلى معرفة الحقيقة أبدًا. أو هل يمكننا أن نكون حكماء بدون حكمة الرب؟"[2]. ومن المميز أن لوتر وكالفين تخليا عن كل التلوينات الخارجية (المجازية) في تفسيرهما المسيحي للعهد القديم، وشهدا بالحضور الحي للمسيح في العهد القديم.

> وفيما يتعلق بالتفسير المسيحي للعهد القديم بأن المسيح هو بؤرة الاهتمام يصرح لوتر : "آخرون ينعطفون عن الطريق، كما لو كانوا يتمنون الهرب من أمام المسيح، ويغفلون أنهم بهذه الطريقة يأتون إليه بالنص. إنني، حينما يكون لدي نص له قلب تحيطه قشرة صلبة جدًا، فإنني أرمي بالقشرة على الصخرة (المسيح) وأعثر على لبه حلو الطعم" (الأعمال الكاملة للوتر، الجزء الثالث، 12،32-35). وقد حاول كالفين بالمقابل مقاومة أي تفسير مسيحي مجازي. وحذر من إعطاء اليهود ذريعة للنقد المستحق في طريقة تفسير مشكوك فيها لتنصير العهد القديم: "ومن ثم ينبغي دائمًا الحذر لكي لا تُعطى الفرصة لليهود لسحقه، فلو أننا اقترحنا من باب السفسطة أن نلصق إلى المسيح الأشياء التي لا تتفق معه بشكل مباشر" (بنية الحركة الإصلاحية 59، 664).

عبَّر لوتر عن الفهم العام التقليدي في مقدمته عن العهد القديم قائلًا: "أرجو وأحذر المسيحي المتدين بإخلاص ألا يواجه الكلام والحكايات البسيطة التي سوف يواجهها في كثير من الأحيان، وألا يشكك في مدى صحتها، واعتبارها دائمًا كلمات عبثية، بل رؤيتها كأعمال وأحكام وحكايات عالية الجلال الإلهي وسلطة وحكمة

---

[1] WA 13; 88, 1.

[2] CR 47; 125.

الرب. ولهذا فإن الكتاب المقدس ينطلي على كل الحكمة والفهم، ويتضح فقط للصغار والكسالى، وهذا ما قاله المسيح في إنجيل متى 11: 25. ولذلك دع غرورك وشعورك يقودانك، واعتقد أن هذا الكتاب أسمى وأقدس كتاب وأعظم اكتشاف لا يمكن أبدًا سبر أغواره. ويمكنك أن تجد الحكمة الإلهية التي يقدمها الرب هنا، لدرجة أنه يزيل أي غرور. وستجد هنا اللفائف والمذود التي وضع فيها المسيح، وبشر به الملاك الرعاة. وكانت اللفائف سيئة وقليلة، لكنها كانت غالية كالكنز فالمسيح يوجد في داخلها"[1]. إذن العهد القديم في مجمله شهادة وحيدة لإذلال النفس أمام الرب، وهذا ما حدث في عيسى المسيح. ففي خطب وحكايات العهد القديم البسيطة يحدث تجسد الكلمة. والرأي المناسب، الذي ينبغي فيه أن يواجه الإنسان هذه النصوص، هو الخضوع، والتواضع. وأكد لوتر هذا باستمرار:"الكلمات المقدسة تريد أن تحظى بقارئ بشري، الذي لديه ..... ويهز حديث الرب، الذي يقول دائمًا: علمني، علمني، علمني! الروح القدس تقاوم المتكبرين"[2]ولكن القارئ الخاضع الذي يبحث عن التهيئة المناسبة للخضوع الذاتي للرب يجد في العظات والحكايات البسيطة أروع اكتشاف، لأن منه يستنتج السر والمعجزة: " كل موضع للكتابة بمثابة فهم أبدي"[3].

من الأهمية بمكان فهم لوتر للعهد القديم عندما صنفه لاهوتيًا "بالشريعة والإنجيل" وكذلك عقيدة العالمين. فالعهد القديم كتاب شريعة يُعَلِّم ما يجب فعله وما يجب تركه. لكن العهد الجديد في المقابل هو بشارة أو "كتاب رحمة"[4]. ولكن لوتر لم

---

[1] من المقدمة للعهد القديم (صدرت لأول مرة (1523) الجزء الأول للعهد القديم، والذي يشمل أسفار موسى الخمسة، ثم فيما بعد الكتاب المقدس كاملًا).

[2] WA TR IV; 5017.

[3] WA 4; 318 (Dictata super Psalterium, 1513–16).

[4] من المقدمة للعهد القديم.

يقم بهذا التمييز المهم في تفسيره للعهد القديم بشكل منطقي. ويغري هذا التمييز الحاد على توضيح المبادئ في المقدمات. وكما هو الحال في العهد الجديد أعطيت تعاليم أخرى بجانب تعاليم الرحمة، وتعد تلك التعاليم قانونًا ووصية، ... إذن هي أيضًا في العهد القديم بجانب القوانين بشارات ووصايا، وبهذا حفظ الآباء والأنبياء في ظل القانون إيمانهم بالمسيح مثلنا".

كذلك لم تطبق العظة للملكتين في تفسيرات لوتر للعهد القديم بصرامة باعتبارها قاعدة تأويلية أو باعتبارها إجراءً صحيحًا. وكان لوتر في بعض الأحيان مندهشًا للحقيقة المعقدة في الحالات الفردية في العهد القديم: "قاد الرب في العهد القديم نظامين للحكم، الأول خارجي، والآخر داخلي. وحكم الشعب بنفسه(1). وكان لوتر ذكيًا جدًا في تطبيق التصنيف اللاهوتي "القانون والإنجيل" والعظة للملكتين. وكان حريصًا ألا يغتصب الكلمة النصية للكتاب المقدس بالمبادئ التأويلية-، حتى وإن كانت ذات أهمية لاهوتية. ولذلك تنطبق في النهاية كلمة: "لا أستطيع احتمال قاعدة، أو معيار لتفسير الكتاب المقدس، لأن كلمة الرب، التي تعلمنا مطلق الحرية، لا ينبغي ولا يجب حصرها"(2). ورأى لوتر داخل العهد القديم حركة جديرة بالملاحظة، يجب تناولها هنا باختصار. وذكر في مقدمته عن العهد القديم: "نعرف الآن أن هذا الكتاب هو كتاب تشريعي، والذي يعلمنا ما ينبغي فعله، وما ينبغي تركه. وبالإضافة إلى ذلك يعرض أمثلة وحكايات عن الالتزام أو تجاوز الشريعة".

وطبقًا لذلك نميز داخل العهد القديم، الذي يسمى في مجمله "كتاب الشرائع"، بين تعليم الشرائع الفعلي، الذي يعد الجزء الأساسي المحدد، و"الأمثلة والحكايات" التي تتحدث عن السلوك "بمقتضى الشريعة". وكان انعكاس هذا التمييز الأساسي في

---

(1) WA 12; 275, 35 ff.

(2) WA 7; 9.

تفسيرات نصوص العهد القديم محددًا. وتقدم لنا الفقرة التالية توضيح دقيق للاختلاف الداخلي في العهد القديم: "يوجد اختلاف آخر بين أسفار العهد القديم. فمن النظرة الأولى تعتبر أسفار موسى الخمسة الجزء الأساسي في الكتاب المقدس، لذا فهي بحق يطلق عليها العهد القديم. وطبقًا لذلك تعد أيضًا الأسفار التاريخية أمثلة على الحفاظ أو عدم الحفاظ على شريعة موسى.

وثالثًا نجد أسفار الأنبياء التي تأسست على أقوال موسى تدفع وتبرز ما كتبه بعبارات واضحة. ولكنها تعبر عن رأي كل الأنبياء وموسى"[1]. وتدور التأملات حول موسى والأنبياء. وأوضح لوتر أن الأنبياء قد عرضوا في رسالتهم تطبيقات شريعة موسى. وقدم لوتر الإصلاحي هذا التوضيح من خلال التأكيد القوي على الوحدة الداخلية للعهد القديم وضرورة فهم النبوة باعتبارها تفسيرًا كاملًا للشريعة.

ومع ذلك، يجب تضمين وحدة العهد القديم هذه في وحدة أعلى مع العهد الجديد، لأن لوتر كان حريصًا باستمرار في تلمس وتفسير الشهادة بالمسيح في العهد القديم. ويمكن من تفسير الرسالة إلى أهل رومية 11:13 اكتشاف كيف كان يفكر في هذا الموضوع.

وعرض في هذه الفقرة أن ما آمنا به من قبل يشير إلى الإيمان ببشارة إبراهيم: «تَتَبَارَكُ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ». "لقد حمل الأنبياء بشارة الرب ونشروها على نطاق واسع وكتبوا عن المسيح المستقبلي ورحمته وإنجيله، كما قال القديس بطرس: نعتقد أننا شعرنا بنفس البشارة الإلهية، ونحتفظ بها في (ومن خلال) المسيح المستقبلي، ونغتبط بأن المسيح سمى نفس البشارة "حجر إبراهيم" (لوقا 16)، وفيها يتجمع كل القديسين بعد إبراهيم حتى المسيح. وقد قصد هذا القديس، بولس الذي قال: اقترب الآن خلاصنا، لأننا آمنا به عندما قال إنه قد حدثت

---

[1] WA 12; 275, 16 f.

بشارة الرب إلى إبراهيم، وليس علينا انتظار المستقبل، فقد تحققت البشارة... بهذا وصف الرسول اليوم المقدس الذي قال عنه أن فيه بزوغ ونور البشارة... لكن لذلك لم ينطفئ الإيمان، بل تأكد. ولأنه كما آمنوا من قبل ببشارة الرب التي تحققت، فإننا نؤمن بنفس البشارة التي تتحقق من جديد، وسوف تتوالى البشارات (أعمال لوتر، طبعة فايمار 10،4: 27).

هذا أطول استنساخ لجزء من عظة عن الرسالة إلى أهل رومية 11:13 والفقرة التالية يمكن أن تساهم في تحطيم الرأي اللاهوتي واسع الانتشار والقائل بأن لوتر قد عزز في تأويله وجود ثنائية داخلية داخل الكتاب المقدس، بين عقيدة الشريعة والإنجيل. ويجد المرء في الأطروحات العلمية اللاهوتية الحديثة، التفسير بأن لوتر قد أحال العهد القديم كله إلى الموضع اللاهوتي المخصص "للشريعة". ويخضع هذا الفهم للاقتباس السابق.

التفت كالفين في كتابه "مبادئ الدين المسيحي" في المجلد الثاني بوجه خاص إلى التساؤل عن أهمية العهد القديم. وبعدما اتضحت توافقات واختلافات بين العهدين ظهرت الفكرة، التي اكتشفها كالفين في كل تفاسيره في كل المواضع. فتخضع توافقات واختلافات العهدين لمنظور شامل: وهو المصطلح العلوي للتربية الإلهية التي تحدث في عهد الرب. وورد من أعضاء شعب الرب في العهد القديم: "إن الكنيسة نفسها بين هؤلاء، لكنه كان لا يزال في سن الصبا. ولذلك ظل السيد المسيح مشاركًا لهم تحت هذا التعليم، وذلك لكي يقدم لهم وعودًا روحانية ليست عارية ومكشوفة، بل إنها بطريقة أو أخرى تتعلق بحياتهم الدنيا"[1].

---

[1] عن التفاصيل انظر:

H. H. Wolf, Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Alten und Neuen Testament bei Calvin, 1942 (2. Aufl. 1958).

وطبقًا لذلك قدمت التربية الإلهية وحيًا دنيويًا مخفيًا في العصر الطفولي للعهد القديم. وصمم كالفين هذا العنصر العام انطلاقًا من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية 3: 24 و4: 1. "وعلى ذلك يلاحظ بولس هذا الضعف في فهم الصبيان بالكلمة، أكثر من عناصر هذا الكون ومن القيود الخارجية، طبقا لقواعد الصبية في التعليم، فالسيد قد رغب في أن يتم تدريبه، إلى أن يسطع نجم المسيح، الذي من خلاله كان ينبغي أن تنشأ معرفة الشعب المخلص"[1].

وإذا تم بهذه الطريقة اعتبار عناصر دهرنا، التي يرتبط بها وحي الرب، كوسيلة للتربية، فإن مثل هذا التفسير الجدي يجب أن يكون- بالطبع- ذا أهمية حاسمة لكل تأويلات العهد القديم. وهذا هو الحال بالفعل. وهكذا يعتبر الحكم الديني في العهد القديم، الذي تعزو إليه قيمة خاصة كبيرة في سوء فهم من كالفين، هي مجرد التزام بملكوت الرب، وهو التزام في كل التربية الإلهية التي تكيفت أولًا في حدث الوحي لعالم البشر. وكمثال آخر على صلاحية العنصر التربوي العام نذكر توضيح التشبيه بالإنسان في العهد القديم. وكتب كالفين : "لأن من ذلك الذي يفتقر إلى الذكاء بحيث لا يدرك أن الرب معنا، سواء ما اعتادت عليه المربيات مع الأطفال، أو بطريقة أو أخرى ما يتمتم به؟ وبالتالي فإن مثل هذه الأشكال للنطق يتم النطق بها الآن بمثل هذا الوضوح مثل الرب، فيتم ملائمة علمه بركاكتنا؛ وهذا يحتاج بالضرورة إلى النزول كثيرًا لأسفل من عليائه"[2].

تحظى الرسالة إلى العبرانيين بأهمية كبيرة جدًا في التفسير المسيحي للعهد القديم في تفاسير كالفين . وتميز هذه الرسالة القاعدة والمعيار لفهم العهد القديم في جماعة العهد الجديد. وهكذا تتبع كالفين في توضيحه للرسالة إلى العبرانيين (10: 1) التمييز

---

(1) OS III; 428, 4 ff.

(2) OS III; 428, 4 ff.

بين الخيال والصورة. وكتب: "لقد وضع الرسل الاختلاف بين الشريعة والإنجيل. وفي ظل الاختلاف تم توضيح المعالم الأساسية بكل وضوح ودقة. وأكد بهذا ادعاءه السابق بأن الشريعة لم تكن بلا قيمة، وأن طقوسها لم تكن فارغة. فإذا لم تكن الشريعة نسخة من الواقع في السماء -أو كما يقال نقحها فنان- فإن تلك الإشارة إلى الآباء ليست بلا جدوي، وإن كنا نوجد في وضع أفضل. ولكن تجدر ملاحظة أن هذا الواقع قد اتضح من بعيد، وهو الآن أمام أعيننا. فنفس المسيح ونفس العدالة والتقديس والخلاص ينطبق عليهما. وفقط العرض مختلف. ونفهم من النعم المستقبلية الخيرات الأبدية. ونعترف أنه تم إبلاغنا بمملكة المسيح باعتبارها مملكة مستقبلية. ولكن الرسول قال بالحرف أن لدينا الصورة الحية من الخيرات المستقبلية. ويقصد إذن النموذج الروحي المحفوظ الاستمتاع به لبعث المسيح والعالم المستقبلي. ونعترف أن الوحي بالخيرات قد بدأ منذ بدء مملكة المسيح. ولكنها لا تعني هنا فيما يتعلق بالعهد القديم أنها مستقبلية، وإنما أيضًا لأننا نأمل كذلك في هذا[1]. وتعد الفكرة الأخيرة من هذا الاقتباس الطويل مهمة جدًا لكالفين . فكان يؤكد مرارًا وتكرارًا على أن جماعة عيسى المسيح توجد في حالة تأمل مفعم بالأمل مع إسرائيل العهد القديم تنتظر المستقبل الأخير.

بهذا اكتمل العرض المختصر للمبدأ البروتستانتي عن "الكتاب المقدس وحده" باعتباره مصدرًا وحيدًا لتأويل الإصلاحيين وللتصورات عن النقد والفهم اللاهوتي العام للعهد القديم. وتخدم الإشارات إلى معرفة الإصلاحيين بالكتاب المقدس فيما يلي في التوجه اللاهوتي. ومن الضروري الآن التساؤل في عرض تاريخ البحث النقدي التاريخي عن كيف أعرب الإصلاحيون عن رأيهم؟

---

[1] CR 55; 121. والاقتباس طبقًا لـ H. H. Wolf, Die Einheit des Bundes, S. 45.

5. الإنسانية

مهد عصر النهضة ومذهب الإنسانية الطريق إلى فهم جديد للتاريخ. إن إحدى المهام الأساسية لعرضنا لتاريخ بحث العهد القديم هي الانتباه إلى هذا الأمر ووضع هذا النمو التدريجي للوعي التاريخي في بؤرة الاهتمام بشكل دقيق. حيث أُطلق العنان للرغبة في المعرفة والحقيقة غير المشروطة بدافع نهضة ويقظة الوعي التاريخي. فكان لورنتيوس فالا (1406-1407) الأب الروحي لمنهجية نقدية جديدة أدت إلى دراسة المصادر ووضع معايير جديدة، وأبرزت المذهب الإنساني متعدد الجوانب. ولن نتناول فيما يلي المراحل الفردية وأشكال ظهور المذهب الإنساني. ويكفي أن نظهر توجه تلك الحركة القوية من خلال عرض تدريجي.

كانت كتابة التاريخ والمعرفة التاريخية للعصر الوسيط تعتمد بشكل كامل على المواد التقليدية المتعلقة بالحقائق التاريخية. ولم تكن الأدوات الحقيقية للفحص النقدي "للموروث" متوافرة، ناهيك عن قياس حدث الموروث وفهم إشكاليته. بيد أن كل شيء صدر في ضوء فهم الكتاب المقدس للتاريخ. ولا يوجد أي شك للحظة واحدة في أن الرب هو الحاكم المطلق في الحياة التاريخية. وهكذا لا يعد التاريخ مثلًا لعبة قوى بين البشر والتي فيها تنفذ وتحقق الأهداف، وإنما يعد حدثًا من أعمال الرب، الذي يشترك فيه الأذكياء والأقوياء. ويحمل التيار القوي للإرادة الإلهية كل ما هو إنساني. وبناءً على ذلك، لا يمكن أن تهتم كتابة التاريخ في العصر الوسيط إلا بإعادة اكتشاف وتطوير الخطة الإلهية المتجاوزة للإنسان من أجل إخضاع جميع الأنشطة والممارسات البشرية المنظورة إلى وجهة نظر مهيمنة[1]. ويوجد اللاهوت الإصلاحي أيضًا في قلب الحركة الفكرية لمفهوم التاريخ في العصر الوسيط. ولا يمكن أن يكون الحديث هنا حول إلى أي مدى تسبب التركيز على الكتاب المقدس في الفكر الإصلاحي لتفكيك العناصر الأسطورية في المفهوم التقليدي للتاريخ. وعلى أية حال، سيتضح أنه لم يحدث نجاح كبير جوهري في هذا الصدد.

---

(1) R. G. Collingwood, Philosophie der Geschichte, 1955, S. 62.

ومع ذلك، جلب عصر النهضة والمذهب الإنساني فهمًا جديدًا للتاريخ بالعودة إلى الفكر التاريخي في العصر القديم، وأصبح هذا الفهم الجديد للتاريخ القوة الدافعة الفعلية للنقد التاريخي. والمحور الرئيسي في هذا الفهم للتاريخ هو الإنسان. وتمت ملاحظة وعرض لعبة القوى الدنيوية الداخلية دون مراعاة للرب المؤثر على الأشخاص. ولذلك كتب ر. ج. كولينجوود في كتابه "فلسفة التاريخ": "أصبح البحث العلمي الدقيق الآن ضرورة مهمة، لأنه بالنسبة للوعي البشري الجديد بالتاريخ لم يعد يتراجع فعل الإنسان- كما كان الحال في العصر الوسيط- خلف رؤية العناية الإلهية المهيمنة. ولقد وضع التفكير التاريخي الإنسان في محور فهم التاريخ[1]".

أعاد علماء الإنسانية [المذهب الإنساني] اكتشاف العصر القديم التقليدي من جديد. وتمت قراءة المصادر القديمة بطريقة جديدة (عقلانية)، وباستعمال منهج جديد. وكان التسلسل الفكري العقلي الصارم والتوضيح غير المشروط لما هو مبهم دوافع للبحث الإنساني. وتناول المرء اللغات القديمة بدقة نحوية، لأن بداية الإيضاح الشامل وتوضيح النصوص القديمة تكمن في فقه اللغة البحت. ونشأ هذا الوعي الأساسي العلمي في المذهب الإنساني.

> انطلقت الدوافع الأكثر فاعلية للتفسير الفيلولوجي والنقدي للكتاب المقدس من إيراسموس فون روتردام. فقد تلقي قواعده المنهجية تسفنجلي وكالفين بوجه خاص (عن كالفين قارن ف. فيندل، "كالفين - أصل وتطور علم اللاهوت عنده"، 1986، ص14 والصفحتان التاليتان). ويمكن تمييز تأويل إيراسموس بجمل قليلة. ونراعي عندئذ من البداية أن منهج التفسير يوجد تحت تأثير علم الإلهام التقليدي: ويعد الكتاب المقدس كله وحيًا إلهيًا مصدره الرب. ونجد تصورًا عن علم التفسير الفعلي، وهو نظرية المواءمة، والتي يمكن اكتشافها بالفعل في الكنيسة القديمة. وذكر في كتاب "معجم الفرسان المسيحيين" (1502) ما يلي: "للروح القدس لغتها الخاصة وأشكال كلامها الخاصة. ويجب عليك معرفتها وملاحظتها باهتمام دقيق.

(1) A. a. O. S. 65.

والحكمة الإلهية تخاطبنا بشكل غير واضح مثل الأم الوفية التي تكيف كلماتها ليفهمها الطفل" (ترجمة فالتر كوهلر " إيراسموس"، 1917، ص27). وإذا قادنا هذا الاقتراض إلى تفسير نقدي فيلولوجي، فيمكن تدبر تلاقي الفهم الروحي (الذي يذكرنا بأوريجانوس) والفهم البشري (الذي يعود إلى أورنتيوس). ولكن تم تحديد تقنية أسلوب التفسير كما يلي:

1- لا يكفي أن نلمح كيف نرى الحقيقة الأبدية في أشياء مختلفة طبقًا للمعنى التاريخي والمجازي والروحي. ولكننا يجب أن نشير إلى مراحل التدرج والاختلافات وطريقة التحرير بالتفصيل نقطة نقطة" (مقدمة لطبعة العهد الجديد اليونانية سنة 1516؛ ترجمة ف. كوهلر، ص156).

2- يجب استعمال كل المخطوطات المتاحة لاستكشاف سبل القراءة وتعديلات النصوص وإعادةِ بناء النصوص الأصلية.

3- هناك فارق كبير جدًا بين أن تنهل شيئًا من مصادره أو من أية تجميعات، لأن الأشياء المؤكدة بسبب خصوصيتها اللغوية لا يمكن ترجمتها إلى لغة أجنبية، بحيث إنها تحتفظ بنفس وضوحها ونضارتها الأصلية" (ف. كوهلر، ص158).

4- يجب بحث الموقع الجغرافي والعادات والمؤسسات والعبادات... "ثم تظهر وفرة رائعة من الضوء، وكما أقول، الحياة على أساس المطالعة التي ستكون مملة وميتة لو غابت عنها ليس فقط هذه المعرفة الموضوعية، وإنما أيضًا معرفة الكلمة..." (ف. كوهلر، ص160).

5- يجب أن يِمارس اللاهوتي باجتهاد استشارات علم النحو وعلم الأساليب (ف. كوهلر، ص161).

6- مراعاة الأشخاص (المؤلفين والمخاطبين) و"كذلك مراعاة الظروف" وأطلقوا الضوء في ظلمة الأسفار المقدسة الغامضة" (العقل أو طريقة المكاسب للوصول إلى اللاهوت الصحيح، 1518. ترجمة ف. كوهلر، ص187). عن التفاصيل قارن ب. مستفرد "بدايات إيراسموس والحركة الإنسانية والولاء الحديث (1917)، أ. ف. كولس "علم اللاهوت عند إيراسموس" (1966).

يعد كتابا بيليكانوس ورويشلين بوابات الدخول اللغوية إلى البحث الفيلولوجي للعهد القديم[1]. والمهارات اللغوية العبرية التي اكتسبها رويشلين من ي. فيسل والعلماء اليهود في فيينا وروما تم تقديمها منهجياً بطريقة جديدة. ومع ذلك فإن رويشلين تتبع في تفسير مزامير التوبة السبعة "أساسيات اللغة العبرية": "اعتمد التفسير العبري لمزامير التوبة السبعة كلمة كلمة على أساسيات اللغة العبرية" (1512).

نتحدث هنا عن منهج فيلولوجي في التفسير ("كلمة كلمة"). حيث تم توضيح أشكال الكلمات العبرية بدقة. فظهر هنا بحث موجه لغوياً ونحوياً. ويشار باستمرار إلى كتاب "أساسيات اللغة العبرية". وعرضت التوضيحات دون أدنى نبرة لاهوتية، ودون أية مراعاة للمضمون الأساسي للمزامير. وهذا نوع آخر من تفسير المعنى الأدبي، المعنى الحرفي! ولم يسأل رويشلين عن كلمة الرب في الكتاب المقدس، وإنما عن الاستنساخ الصحيح والدقيق للنص العبري. وأضاف بيليكانوس المتحول ناحية التوجه الإصلاحي ملاحظات لاهوتية (هوامش) إلى بحث النص الذي بدأ بأسلوب رويشلين، وأراد بهذه الطريقة أن يفي بالمقولة الفعلية في النص. واهتم بيليكانوس باستخلاص المعنى النحوي والتاريخي في تفسيره للعهد القديم المكون من ستة أجزاء.

وأدرك الإصلاحيون، وبوجه خاص ملانشتون، فضل المذهب الإنساني وأقروا به. ورفضوا عمداً النهج الغريب لهذه الحركة الفكرية. وكان الخلاف بين لوتر وإيراسموس حدثاً عارضاً في تلاقي القوتين الفكريتين. وسمى ملانشتون أتباع المذهب الإنساني "الساخرين والوثنيين" فهم انفصلوا عن سلطة الرب وكلمته. ورغم ذلك اقتبس ملانشتون وكالفين المنتميان إلى المذهب الإنساني والإصلاحيين في ذات الوقت الكثير من المقاصد البحثية. وينبغي الإشارة إلى هذه المقاصد البحثية بأن ملانشتون وكالفين قد خضعا في كل أعمالهما إلى سلطة كلمة الرب ولا يستطيعان إدراك استقلالية المذهب الإنساني، ولكنهما استوعبا دوافع من طريقة البحث الجديدة. وكذلك اعترف

---

[1] بيليكانوس (ت 1556): طريقة قراءة وفهم العبرية (1503)، ورويشلين: أساسيات اللغة العبرية (1506).

ملانشتون بمجال حيوي واسع نسبياً بالمعنى المقصود في المذهب الإنساني "للعقل" و"الطبيعة". ولذا تنطبق جملة هانس إميل فيبر: "إن مبدأ "الكتاب المقدس وحده" قد كبت "اللاهوت الطبيعي"، الذي تحرر وأصبح متسيداً"[1].

من المهم وضع من انتهجوا تياراً وسطاً في المذهب الإنساني في الاعتبار، لأنه سيتضح لاحقًا تأثير المواجهة بين الحركة الإصلاحية والمذهب الإنساني في كل البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. فقد أعلن ياكوب بوركهارت مراراً وتكراراً أن "الحركة الإنسانية هي اكتشاف العالم والإنسان". ويصف فالتر كوهلر المذهب الإنساني بأنه "رؤية ذاتية للعالم والإنسان، وهي رؤية بقوة ذاتها الخاصة، وليس بقوة سلطة غريبة تنزعها الكنيسة"[2]. وإذا كانت الحركة الإصلاحية قد أعادت اكتشاف سلطة الرب وكلمته المشهود بها في الكتاب المقدس، فقد اكتشف المذهب الإنساني سلطة الإنسان. وإذا كانت الحركة الإصلاحية قد اتجهت إلى الإله الحي بإنصات وطمأنينة، فإن المذهب الإنساني كان له وعي بقوة وقدرة الإنسان. لقد أصبح التركيز على الوجود الحر والصافي واللطيف. وتنبغي تربية الإنسان عليه وجعله يتعلم بنفسه لنفسه. ويعد التعلم هو الكلمة السحرية الكبيرة. وينبغي تطوير القدرات النفسية إلى رؤية عامة شاملة مثالية. ولكن الدين في هذه العملية التعليمية له أهمية ثانوية، ولكن يمكن اعتباره ذروة الأنسنة. وهكذا وضع المذهب الإنساني، من جانبه، الحركة الإصلاحية في خدمته. وينبغي أن تؤثر اللحظة الحاسمة الأخلاقية والمعيارية للدين في المعرفة العامة. وكان المذهب الإنساني والحركة الإصلاحية في علاقة تفاعلية مع وضد كل منهما الآخر. ولكنهما اختلفتا في جوهرهما بشكل عميق للغاية. وتعد هذه المواجهة الأخيرة هي الحاسمة. واتضح هذا في الخلاف بين لوتر وإيراسموس[3]. وحصل تاريخ البحث

---

(1) H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. 1, 1 S. 180.

(2) W. Koehler, Dogmengeschichte, S. 20.

(3) انظر: De servo arbitrio.

البروتستانتي للكتاب المقدس على دفعة قوية عبر تلك المواجهة التي سادت عصر الحركة الإصلاحية حتى نهايته. فالإصلاح حل محل المذهب الإنساني وتاريخها اللاحق المتحرك. ولم يستطع المذهب الإنساني استعمال كل قدراته الروحية الأساسية. لذا لم يتسنَ التعبير عن تطور البحث الدائر حول سلطة الإنسان. وتأججت الدوافع الإنسانية مثل النار المغطاة تحت رماد الأرض التي دمرتها الحروب الدينية. وانطلقت شعلات مختلفة من جمر التعاليم الأرثوذكسية في مذهب السوزيين وعند هوجو جروتيوس، حتى التقطت النار القديمة المتعلقة بالاكتشافات والتوضيح أنفاسها مجددًا في عصر التنوير. ونشير هنا إلى ظهور طبعة مدينة لايدن العامة لكتاب إيراسموس في عامي 1703 و1706. وعبّر ليسنج وهيردر باعتبارهما عالمين وأديبين انشغل بهما تاريخ البحث النقدي التاريخي عن تقديرهما لإيراسموس بعبارات فياضة. ولا يجب أن تغيب هذه السياقات عن أعيننا. ودوى صدى شهرة أولريش فون هوتن في القرن الثامن عشر"أيها القرن، أيها العلم! هناك رغبة في الحياة وتزدهر الدراسات ونثار العقول".

6. كارلشتات

برز كارلشتات في عصر الحركة الإصلاحية بأبحاثه النقدية عن الأسفار القانونية. ويعتبر العمل المنشور بعنوان "قوانين الكتاب المقدس للدكتور أندريا بودنشتاين كارلشتات، دكتور في اللاهوت المقدس والشمامسة في مدينة فيتنبرج" (1520) وثيقة جديرة بالاهتمام تتناول طريقة البحث التي ظهرت فيها فاعلية المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس باعتباره مصدرًا وحيدًا، والشعور اللغوي للمذهب الإنساني ودراسات مدارس علماء اليهود في العصر الوسيط. وكان كارلشتات هو بداية البحث النقدي الأدبي في العهد القديم داخل نطاق اللاهوت البروتستانتي. ولذلك يجب أن يحظى عمله باهتمام كبير.

يشرح كارلشتات في عمله مصطلح "الأسفار القانونية" وساق الأدلة على ذلك. حيث يجب إثبات مدى سريان المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده". وقد كان ذلك سببًا في تطور النقد. وأثار النقد الأدبي نقد الأسفار القانونية. وتم فصل أسفار الأبوكريفا عن نقد الأسفار القانونية. ففصلت أسفار الأبوكريفا باعتبارها أدوات برهنة عقدية، ويعد هذا تبريرًا مثيرًا للإعجاب.

ولا يمكن استخلاص عقيدة خالصة من كتابات الأبوكريفا. بل تعد وجهة النظر الأرثوذكسية عن "إثبات القول" حاسمة في هذه التصورات. وبحث عن إثبات القول في الكتاب المقدس، واعتمد تجميع القوانين على الفرضيات المتدرجة لهيرونوموس. ويجب إثبات درجة المصداقية في الموروث. ويحسم بهذا المعيار السؤال عن مدى سريان مبدأ "الكتاب المقدس وحده". وبعد فصل الأبوكريفا يعتبر الكتاب المقدس "حاكمًا ومتسيدًا" بمغزى المبدأ الإصلاحي. ولكن ذلك لم يجعل النقد يتوقف.

اتجه كارلشتات باهتمام خاص إلى أسفار موسى الخمسة. ولم يساوره الشكك في أن موسى نقل للشعب شريعة تلقاها من الرب، لكنه طرح فيما يخص مجمل الأسفار الخمسة السؤال التالي" ولعله حديث الكتب الخمسة لموسى وخيط حديثه".

وقد اهتم بالمصطلحات" و"عادات التحدث" في أسفار موسى الخمسة بحس لغوي دقيق(1). وخلص كارلشتات إلى استنتاج "أسلوب التحدث" من الكاتب. وتلا ذلك عرض مهم من الضروري اقتباسه كاملًا:" ولذلك فإنه من هذا الحديث العذب للمؤلفين، فإننا سوف نحكم على ناشري الكتب على نحو أكثر صوابًا. والحق أنني بلغت إلى ذلك من خلال العناية البالغة بهذه الطريقة، لدرجة أنني بدأت في الشك إلى هذا الحد في كاتب المجلدين التاليين لعزرا، وذلك لأني كنت مجبرًا تمامًا على الوقوف، وكنت أنحني أيضًا وأنا مضطر بسبب مؤرخ كتب موسى، الذي كان قد كتب المجلدات الخمسة التي تقرأها، فقد كان هو مؤلف الكتب".

---

(1) De canonicis scripturis, G 1 b.

"علاوة على ذلك، كم كان يحافظ على الأعمال المجيدة، سواء عبر موسى أو عبر آخرين، والتي لم تكتمل بأي حال من الأحوال بواسطة هؤلاء، الذين خصصوا لهذا الغرض، وهذا صحيح لأنه سوف يهتم بكاتب التاريخ، مدفوعًا بتشجيع من شخص آخر ليس بالفارغ، أكثر من تشجيع موسى حسب اعتقادي. وفي البداية شعرت بالحيرة نتيجة لطريقة التفكير هذه، لأن هذا التاريخ تم نسجه بعد وفاة موسى بنفس التعبيرات والصيغ، التاريخ الذي بدأ كتابته من البدايات، لكنه يتسم بالوضوح، وبعد موت موسى لا شيء تم وضعه أو كتابته، وبالتالي فإن أسلوب التاريخ يعزى إلى شخص آخر غير موسى. وعلاوة على هذا نرى الكثير يتعلق بسفر التثنية، الكثير الذي لم ينشره موسى، وسوف يكون من المسموح رؤية هذه الأشياء وغيرها من خلال خطبة على غرار الكتابة التاريخية وذلك في الإصحاح الأخير من سفر التثنية، فكلمات مؤلف تاريخ سفر التثنية هي ما نتابعه الآن.ويلي ذلك سفر التثنية (34: 4-12).

"من خلال هذا فإن وجهة النظر هذه يمكن الدفاع عنها، ونرى أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة، وما نراه بعد موت موسى هو خيط الخطبة، وليس موسى نفسه، بل كانت بحق مجرد مزحة، ولقد قال موسى الراحل هذه الكلمات: "مات موسى بأمر من الرب وتم دفنه في أرض مؤاب ولا يعلم إنسان مكان قبره"، فهذه الأمور وغيرها هي ما نتبعه الآن، ولا أحد سوى فاقدي الصواب تمامًا يرغب في أن ينسبها إلى موسى"[1].

ويعتبر هذا استدلال مهم جدًا. وتعتبر الملاحظات الأسلوبية والتناقض الظاهر في سفر التثنية 5:34 والفقرة التالية أدلة على أن موسى لم يكن مؤلف الأسفار الخمسة. وقد شكل التصريح بهذا التفكير في الأصل الموسوي للأسفار الخمسة دافعًا من جانب كارلشتات. فهل يمكن أن يكون عزرا هو مؤلف أسفار موسى الخمسة؟ رفض كارلشتات

---

[1] De canonicis scripturis, G 1 b bis G 3 b.

هذا التخمين[1] الذي عبر عنه العلماء اليهود في العصر الوسيط مستعملًا الإشارة في سفر التثنية 9:31 والفقرتين التاليتين وسفر يشوع 24: 26 وسفر الملوك الثاني 3:22.

بذلك كانت بداية النقد. ورغم ذلك تجب مراعاة أن كارلشتات أراد بكل هذه التصورات والملاحظات النقدية عدم الابتعاد عن المبدأ الأساسي بـ"الكتاب المقدس وحده". وأوضح في كتاب آخر عن الأسفار الخمسة صدر في عام (1520): "هذه هي أقدس أسفار الكتاب المقدس في الشريعة القديمة وهي أعلاها"[2]. وبالإضافة إلى الأسفار الخمسة عبّر كارلشتات أيضًا عن رأيه النقدي في أسفار أخرى في العهد القديم. فأوضح أن مؤلف سفري صموئيل مجهول. كما أن المدح الموجه إلى عزرا في سفر عزرا 7: 6 و 25 يجعل من المستحيل اعتبار عزرا كاتب السفر. وتفحص كارلشتات سفر دانيال بشكل نقدي وأشار إلى الإضافات اليونانية عليه. وقد كان النقد القانوني والحرفي البادىء بشكل منهجي مدروس جاذبًا لأوساط عدة.

نجد موضوعًا آخرًا عند كارلشتات يتمثل في تنوع القواعد التفسيرية لديه. ففي تفسير رمزي لسفر إستير يقول: "حررت إستير الشعب من الخطر على غرار نموذج الكنيسة"[3]. وفي موضع آخر يفسر بشكل مختلف: "من وجهة نظري فإن هناك العديد من المخاطر المتنوعة. يوضح صموئيل إلغاء القانون القديم بعد موت عالي وجالوت. لو عدت بذاكرتك إلى تاريخ الملوك، تجدها مفردات تتسم بالبساطة، وإن تتفحص المعنى الخفي في الأدب، فالمعارك التي يتم روايتها تتعلق بإنجازات الكنيسة والهراطقة ضد الكنيسة"[4].

---

(1) De canonicas scripturis, G 4 b – H 1 b.

(2) Welche Bücher heilig und biblisch sind, Wittenberg 1520. § 109.

(3) الاقتباس من: L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 251.

(4) لا يمكن مناقشة الاختلاف بين (المجاز Allegorie) و(علم الأنماط Typologie) هنا يشير فهم (النمط Typos) إلى المعنى الكامن للمعنى بوضوح، إلا أن كارلشتات يقع بالقرب من الروحانية الروحية المتصوفة، وبالتالي ينحرف عن تأويل الإصلاح.

يعد هذا إعلانًا توضيحيًا. لقد سعى كارلشتات باستمرار إلى الارتباط بقدر الإمكان بشكل لصيق بالمبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده"، لكنه نأى بنفسه عن المبادئ الأساسية لتفسير التأويل الإصلاحي. فوضع "المعنى الكامن" لنصوص العهد القديم في محور الاهتمام. وارتقى بالتفسير الرمزي إلى منهج ملزم. وهنا أعلن عن نفسه بتطور فريد ومثير للتفكير العميق. وبانطلاق كارلشتات من مبدأ الإصلاحيين بـ"الكتاب المقدس وحده" فإنه لم يلتفت إلى المعنى الحرفي - كما كان متوقعًا منه - وإنما إلى المعنى الباطني. وبالتالي يختلف إذن النقد البحثي عن القاعدة التأويلية بطريقة مدهشة. كيف حدث هذا؟

هل تراجع التركيز على كلمة الإله الحية في المعنى الحرفي، وكذلك الطلب النقدي المنظم لدرجة أنه يمكن أن يعمل النقد الحرفي وبحث الأنماط الغامضة في نفس الوقت؟ كيف ينبغي فهم هذه الطريقة التي تبتعد عن الأساس التأويلي لفهم الإصلاحيين للكتاب المقدس؟ هل يمكن تفسيره ربما من خلال المصادفة الفردية بين التفسير الديني والتفسير الحرفي، وهو ما يمكن إثباته عند إيراسموس؟

7. عقيدة الإلهام الأرثوذكسية

سعت الأرثوذكسية البروتستانتية إلى الفهم الواضح لاستعادة وتطوير ميراث الحركة الإصلاحية. ويبرر الإدراك العقلاني اليقين الإيماني والمعرفي. وينبغي استبعاد أي سوء فهم أو غموض على أية صياغة دقيقة وأي تعريف شفاف للمبادئ الفردية. لقد تطورت الغنوصية بالرجوع إلى التمسك الشديد بالتعاليم التقليدية، كما تدافعت الرغبة الملحة في الوضوح الإنساني إلى مسار المذهب العقلاني التخميني"[1]. ولكن كانت العقيدة هي المجال البحثي الكبير الذي تزاحمت عليه

(1) H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. 1, 2 (1940) S. 298.

كل المسائل اللاهوتية. وكذلك وضع تفسير الكتاب المقدس في خدمة مجال العقيدة الموازي، وقدم إثباتًا للأقوال. ويمكن الاستدلال على قوة وجهة النظر هذه في الكتاب المقدس لدى ملانشتون: "إن الأنبياء في العهد القديم يُطلق عليهم المعلمين المباشرين الموحى إليهم من الرب بغرض تنقية التعاليم، وعلى وجه الخصوص بغرض توضيح الوعد بشأن المسيح، ومن أجل الخطط السياسية الأخرى والمعجزات الواردة في العهد المنمق، إذ صار من المؤكد أن تعاليمهم إلهية، وأنهم لا يضلون بفضل هذه التعاليم، لأن الرب شاهد عليها[1].

فالأنبياء هم المعلمون، ورسالتهم هي العقيدة. بهذه العبارات المميزة يتم ربط العهد القديم بمخطط توضيحي لفكرة عقائدية أساسية. وانهارت دينامية الكلمة القوية في التاريخ إلى "بيان عقائدي نقي". ويمكن ملاحظة كيف تأثر تفسير الكتاب المقدس بالأهداف العقائدية بشدة، خاصة في نطاق الأرثوذكسية اللوثرية. ونرى أن المنظور الأساسي في العقيدة جعل التفسير يدخل في انعدام استقلالية فكرية[2]. أما التقليد الإصلاحي في المقابل فيعرض صورة من التناقضات المليئة بالإثارة[3]. لكن هنا وهناك تم تنفيذ نظام العصر الوسيط في عقيدة الكتاب المقدس، وذلك بتجاوز التعاليم الإصلاحية الحاسمة. وبررت سلطة الكتاب المقدس بشكل عقلاني. وعرض الكتاب المقدس كله باعتباره شيئًا مسلمًا به خارج الطبيعة. وكان من المدهش ذلك الحماس الذي برهن به احترام الكتاب المقدس بالإشارة إلى العمر الكبير، والاعتماد على الحكايات التاريخية وانسجام المحتوى.

---

(1) CR 21; 1099.

(2) عن عقيدة الكتاب المقدس اللوترية الأرثوذكسية، انظر:

H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1893 (7. Aufl.). – H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, 1 und I, 2.

(3) عن عقيدة الكتاب المقدس الاصلاحية الأرثوذكسية، انظر:

H. Heppe/E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, 1935.

فهذه المطالب العقلانية التي وضعت في خدمة البرهنة على خرق الطبيعة، تحولت لاحقًا إلى عوامل، يصبح فيها النقد عنيفًا بشكل خاص.

اكتشف التقليد الأرثوذكسي عقيدة الإلهام "باعتبارها أساسًا للتعبير عن الإيمان الكامل". وحفظ المبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده" في الأشكال الصارمة واللصيقة لهذه العقيدة.

نتحدث في الأرثوذكسية عن "الكلمة الحية للإله الحي"[1]، ونصف كلمة الرب بأنها "الكلمة المقدسة والقوية والفعالة في السلامة"[2]، ولكن ثمة تعريفًا ساريًا وغريبًا للمعرفة الإصلاحية يتمثل في أن: "الكتاب المقدس هو كلمة الرب المقترحة باعتبارها كتابًا مقدسًا"[3]. وحظي هذا التعريف بتأييد قوي: "يوجد توافق مادي بين كلمة الرب والكتاب المقدس، ولا توجد أزمة حقيقية"[4]. ونتذكر التوضيح الصريح الذي أعلنه لوتر عن الإلهام في الكتاب المقدس. وطرأ الآن تحول مهم. وهذا التحول في فهم الكتاب المقدس له أهميته الكبيرة، لأن الأولوية التي يحظى بها الإله الحي كفاعل متحدث في الكتاب المقدس لدى الإصلاحيين تختلف عن الأهمية التي يحظى بها الكتاب المقدس باعتباره كلمة الرب. وكتب هانس إميل فيبر عن هذا التحول الجدير بالملاحظة في نقطة الثقل: "إن الكلمة هي كائن. والملاحظة لها حقها الثابت. ولا يستطيع المرء أن يتصرف من منطلق الإيمان دون أن يتحدث عن كلمة الرب باعتبارها موضوعًا للإيمان. ولكن من الخطر اعتبار كلمة الرب موضوعًا للسلوك الإنساني وليس باعتبارها كلمة الإله الحية والخلاقة"[5].

---

(1) N. Selneccer: Paedagogia christiana, 1561 f., II; 9.

(2) M. Chemnitz, Enchiridion de praecipuis Doctrinae Coelestis capitibus ed. Paul Chemnitz, 1603, p. 63 f.

(3) Joh. Gerhard, Loci theologici, 1610–25 ed. Cotta, 1762-81, II; 247.

(4) J. Gerhard, Loci theol., II; 15.

(5) Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, i S. 166.

يجب أن نتذكر أن مذهب الكتاب المقدس العقائدي الناشئ في عصر الأرثوذكسية يحمل في طياته كل القوى الدافعة للمذهب العقلي. وعلى الرغم من أن التفكير لا يزال خارقًا للطبيعة، إلا أنه يوجد بالفعل نهج لعملية تطورت بخطى سريعة في القرن الثامن عشر. وكتب كارل بارت عن هذا الانتقال من التفكر في الكتاب المقدس إلى التفكير في عقيدة الكتاب المقدس: "لم يعد علم اللاهوت خاضعًا لحقائق الوحي الظاهرة في الكتاب المقدس إلا باعتبارها سلطة متفوقة على الإنسان، ولكن في الأساس في نفس التأكيد والسلطة المتاحة، التي يكون الإنسان فيها ككائن ذو عقل متأكد من نفسه ومن خبرته وتفكيره وعالمه ويمتلك ذاته كفاعل وبالتالي يمتلك الأشياء أو في علاقته معها" (العقيدة الكنسية، الجزء الرابع ص406).

إذا وضعت في علم الكتاب المقدس عقيدة الإلهام في مكان السيطرة على كل شيء، فيجب أن يظهر حدث الإلهام باعتباره موضوعًا خاصًا. ورأينا أن السؤال عن كيفية نشأة الكتاب المقدس هو من حرك ملانشتون وكالفين . فعند كالفين يلعب تابوت العهد دورًا معينًا باعتباره مكانًا لجمع الوثائق القانونية والتاريخية لإسرائيل. ومن المحتمل أن يكون التابوت هو المكان الأصلي لنشأة العهد القديم من خلال التراكم التدريجي للوثائق المكتوبة. وظهرت هذه النظرية أيضًا في عصر لاحق في بعض الأعمال اللاهوتية. وإذا كان في عصر الأرثوذكسية السؤال عن النشأة التاريخية للأسفار القانونية غير مقبول جوهريًا، فقد حاول مارتن كمنيتس اقتحام الغموض حول البدايات التاريخية.

وهو أيضًا -في ظل رفض الكاثوليكية وعداءها للموروث الشفاهي- صاحب الرأي القائل بأن الأسفار القانونية جُمعت في تابوت العهد. وهي نظرية يمثلها هوتينجر وبوكستورف الأصغر إلى جانب كمنيتس وأيضا وبوج. وإذا اعترفنا مرارًا وتكرارًا أن أقدم موروث في العهد القديم انطلق شفهيا من آدم إلى قايين ثم إلى نوح، فلا يمكن أن نحيد في الأساس عن تصور أن عقيدة العهد القديم الصافية قد نقلت من جيل إلى جيل بشكل سيئ. ولا يجب عندئذ إغفال أن ما تم حول تاريخ الأسفار القانونية كان ذي نزعة جدلية

واضحة. فهو يسير ضد عقيدة الموروث الشفاهي الذي أُعيدت صياغته في مجمع ترنت. ومع ذلك، عندما احتاج المفسرون حساب تقليد شفهي في نشأة العهد القديم، فتجب على الفور إضافة عوامل التأمين المطلوبة، لانتشال العقيدة الخالصة من عملية الانهيار أو من تأثير الحياة التاريخية. وهكذا افترض كمنيتس تزييف الموروث الشفاهي لإسرائيل في مصر. ولكن موسى، باعتباره مصلحًا، أعاد إنتاج العقيدة النقية[1].

وعلى العموم، ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن مسألة الأصل التاريخي للأسفار القانونية قد تم طرحها في بعض الأحيان بشكل فردي. وفي المقدمة يأتي التصور التخطيطي والبنائي لكتابة كلمة الرب، كما وصفها يوهان جرهارد بالطريقة التالية:"الوحي الإلهي هو بمثابة حدث، لا يستوعب الرب فيه كل شيء يجب كتابته، والموضوعات المدونة فحسب، بل يستوعب أيضًا الكلمات نفسها وكلها، التي من خلالها يجب التعبير عنه، وعلى نحو خارق للعادة يتم الاتصال بفهم من يقومون بالكتابة ويثير رغبتهم عند عملية الكتابة"[2]. و"مؤلفو الكتاب المقدس هم أعوان الرب، ويد المسيح، وكتبة وموثقو الروح القدس، لا يكتبون باعتبارهم مثل البشر، ولكن باعتبارهم بشرًا مرتبطون بالرب"[3]. و"لذلك لا مكان للخطأ ولا للسهو ولا لأي كذب بأي شكل في الكتاب المقدس كله"[4].

وليس هذا هو الموضع المناسب لتقديم سلسلة كاملة من التسهيلات المتعددة في عقيدة الإلهام الأرثوذكسية. فلم تستطع العقيدة الثابتة أن تسود، وبالتالي كان يجب تقديم تنازلات على جميع الأصعدة. وإذا كان ريفتوس قد وصف عملية الإلهام في عمله "مدخل إلى العهد القديم والعهد الجديد في الكتاب المقدس" (1627)، فيوجد في مقدمة الاهتمام

---

(1) M. Chemnitz, Examen consilii Tridentini, 1565–73.

(2) انظر: H. Schmid, Die Dogmatik der evgl.-luth. Kirche, S. 18.

(3) انظر: J. Gerhard, Loci theol., II; 15.

(4) A. Calov, Systema locorum theologicorum, 1655-77, II; 551.

عنده تصور عن الدافع الفردي لدى مؤلفي الكتاب المقدس. وإذا كان الروح القدس قد استعمل القلم، فإنه أفسح للكتبة الذين كتبوا طواعية وبوعي كامل المجال لإمكانيات التعبير البشري. وحدث هذا التخفيف من عقيدة الإلهام تحت الانطباع بأن النقد ما زال قيد المناقشة والذي كان معارضًا للعقيدة الأرثوذكسية خاصة في القرن 17.

سيظهر مثال مميز للتأكيد الصارم على عقيدة الإلهام في الخلاف حول علامات تشكيل الحروف العبرية. وأعيد طرح المشكلة من خلال كتاب اليهودي إلياس ليفيتا "ماسورا الماسوريين" (1538)، حيث يتناول الحديث عن ادعاء الأصالة الأونوجرافية لعلامات التشكيل في البحث اليهودي للعهد القديم. وعارض تسفينجلي وكالفين ولوتر هذا الرأي. فرفض لوتر "الاكتشاف البشري الجديد للحاخامات". ومن ناحية أخرى كان ماتياس فلاكيوس من المدافعين المتحمسين عن الاقتناع بأن علامات التشكيل لها عمر طويل. ولا يمكن أن يتخلى التثبيت البادئ لعقيدة الإلهام عن افتراض قِدم علامات التشكيل العبرية. لأنه إذا تبين تاريخ متأخر لهذه العلامات، فسوف يصبح المحتوى النصي للكتاب المقدس كله مشكوك فيه. ولم يكن مسموحًا بذلك تحت أي ظرف من الظروف.

في ظل اختلاف الآراء، استطاع فلاكيوس أن يعتمد على كلمة المسيح "لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من النص القانوني"[1]. نعم، فلو كان من المفترض أن ابتكار النقط العبرية حدث في وقت متأخر، فسوف يؤدي ذلك حسب يوهان جرهارد إلى القول إن العلامات: "لم يكتبها الرب عبر الأنبياء لأن الكلمات مفردة، وطالما يكون بمقدور المفردات الاستمرار بهذه الطريقة العارية بدون النقاط، فإن كل المكتوب بالتالي ليس وحيًا إلهيًا"[2]. فيمكن في هذا المثال اكتشاف إضافة تأكيدات قوية لجميع المواضع في عقيدة الإلهام الأرثوذكسية.

(1) Matthias Flacius, Clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum litterarum (1567) طبعة جديدة 1719, Bd. II, 466.

(2) Loci theol., II; 272.

تم تثبيت وتأكيد المبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده" حتى في علامات تشكيل الحروف المتحركة. وتحيط هذه المبادئ بالكتاب المقدس مثل السياج الكامل المحكم. وإذا كان الحديث عن نقاط الضعف في الأرثوذكسية، فيجب التفكير أيضًا في جوانب قوتها. وفعل هذا كارل بارت عندما قال: "استطاعت الأرثوذكسية أن تقرأ ما هو موجود في الكتاب المقدس (على النقيض من اللاهوتيات السابقة واللاحقة)، وهو ما يسبب لها صعوبات في افتراضاتها الأخرى. وكانت الأرثوذكسية في هذه الحالة في وضع يمكنها من التفسير التاريخي وأن تترك "العنوان" مزعجًا وأن تتحدى بإصرار كل محاولات التبسيط والاعتراضات المعتمدة على تصورات غير متعلقة بالكتاب المقدس على أن هذا التحدي ورد مكتوبًا ويستحق الاهتمام به"[1]. ويوصلنا هذا التوضيح من بارت إلى التساؤل عن التأويل الأرثوذكسي.

8. التأويل الأرثوذكسي

إذا كان لوتر قد أشار مرة تلو المرة إلى أن الروح القدس هي فقط من يفسر الكتاب المقدس إلى حد ما وبشكل صحيح، وإذا كان لوتر الإصلاحي قد كتب ذات مرة أن: "الهرطقة هي التي توضح المعاني الأخرى التي تتعدى الروح الآثمة"[2]، فقد تم إضافة كل هذه التعبيرات في العقيدة الأرثوذكسية عن الكتاب المقدس بشكل منهجي. وتم التمييز بين المعنى النحوي (الحرفي) والخارجي والمعنى الروحي والإلهي والداخلي[3]. ولكن جاء المعنى الحرفي في مقدمة الاهتمام. ولذا يجب بحثه. وسعى علماء اللاهوت الأرثوذكس إلى توجيه بحث المعنى الحرفي للمكان الصحيح، لأن الأقوال العقائدية عن

---

[1] K. Barth, Kirchl. Dogm. III, 1 S. 154.

[2] WA 7; 710, 16.

[3] H. Schmid, Die Dogm. d. evgl.-luth. Kirche, S. 44.

صفاء الكتاب المقدس يبدو أنها تقضي على إمكانية البحث الجاد فيه[1]. ورغم ذلك يتم تأكيد فرضية جرهارد بأنه: "يجب ملاحظة هذا، ولا يمكن من جانبنا القول بوضوح مؤكد أن المدرج المقدس ينبغي استعماله في القراءة ودراسة الكتابة، ولا يوجد دعم واجب من أجل تفسير الكتابة"[2].

تحولت إمكانية معرفة كلمة الرب إلى مشكلة، وهذه إحدى نتائج عقيدة الإلهام. فهل يستطيع الكافر، الذي لا يحركه روح الرب، أن يسمع ويعرف كلمة الرب في الكتاب المقدس؟ وتنص الإجابة النموذجية على أنه: "ليس فقط لأنهم رجال ومخلصون، بل أيضًا لأنهم لا يرجى منهم فائدة وغير ورعين، فإن المعنى بقوة الوضوح ذاته لمفردات من التعليم، فهو يملك الأشياء التي يقدمها لكل القراء ولنفسه على حد سواء، ويمكنهم بلوغ المعلومة من خلال المعنى أي معنى الكلمات، ولكنني على أية حال لا أحيي المعنى سواء الأدبي أو التاريخي للإيمان"[3].

يجب إبراز هذه الآراء بعد المساواة بين كلمة الرب والكتاب المقدس. وبالتالي فإن التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى الروحي لا يرتبط وفقًا لذلك ببساطة بالعودة إلى المعنى المتعدد في نظام المذهب الأرثوذكسي. بل هذا التمييز هو محاولة للتعامل مع الصعوبة التي سببتها عقيدة الإلهام الثابتة.

لم يقبل ماتياس فلاكيوس بهذه الآراء[4]. فقد عرف منهج لوتر في التأويل بشكل دقيق للغاية للتحقق من المعنى الروحي في توضيح منهجي. فالتاريخ بالنسبة له هو الأساس الآمن لأي تفسير للكتاب المقدس. ويقدم فلاكيوس تعليمات دقيقة حول

---

(1) H. Schmid, a. a. O. S. 40 ff.

(2) J. Gerhard, Loci theol., II; 329.

(3) Baier, Compendium theologiae positivae, Jena 1686, p. 141.

(4) M. Flacius, Clavis scripturae sacrae seu sermone sacrarum litterarum (1567).

كيفية تفسير النص بالشكل الصحيح. وأن مهمة المفسر اكتشاف غرض الأقوال في النص وسياقه وتصنيفه داخليًا. ويجب التحقق بوضوح ممن تم مخاطبته وفي أي زمن يتم التخاطب. وهنا نشأت نظرية التأويل الحقيقية.

أدرك فلاكيوس هدف تأويل لوتر بوضوح تام. وتظهر عند الآخرين بشكل قليل أهمية المعنى الحرفي بصورة واضحة تقريبًا كما عند فلاكيوس. وتم التأكيد بشكل أقوى وبنظرة إجمالية على المعنى الحرفي في الموروث الإصلاحي. وهكذا كتب بولانوس: "إن تفسير الكتابة المقدسة هو بمثابة شرح للمعنى الحقيقي واستعماله، فبالكلمات النقية تدربوا على مجد الرب وبناء الكنيسة"[1]. ويتم التأكيد عليه بشكل قوي: "والحق إنه المعنى الحقيقي والطبيعي للكتابة المقدسة هو معنى فريد جدًا وأدبي في ذات الوقت"[2]. واعترف بسريان المجاز بشكل نظري في مجال اللاهوت الأرثوذكسي، وقد أقر به لوتر. ورغم ذلك حاول المرء التمييز على نحو أدق بين التصنيف في الأنماط والمجاز. وقدم يوهان جرهارد التعريف التالي: "يعد نمطًا، عندما يتم إظهار أمر ما يتعلق بالعهد القديم، سواء تم إظهار المعنى مقدمًا أو تم التعتيم على حدث ما أو على ما يجب أن يحمله في العهد الجديد - ويعد مجازًا، عندما يتم شرح شيء ما من العهد القديم أو الجديد بمعنى جديد، ووضعه ضمن التعاليم الروحية مثل كتابة السيرة. والنمط موجود في تجميع (ترتيب) الأحداث (الحقائق). في حين أن المجاز لا يهتم بشكل كبير بالحقائق، بقدر اهتمامه بالإثارات نفسها، التي من خلالها نستخلص التعاليم المفيدة والخفية"[3].

---

(1) A. Polanus, Syntagma theologiae Christianae, 1624, p. 141.

(2) A. Polanus, Syntagma theologiae I; 45.

الاقتباس طبقا لـ هيبي/ بيزر، ص 31.

(3) Loci theol. II; 69.

فرغم الإقرار بسريان محدود للتصنيف في أنماط ومجاز بدأ يزدهر "التفسير النمطي" لنصوص العهد القديم[1]. واعتبر علماء لاهوت كُثر في العرض التربوي العملي للتفاسير أن من حقهم الاستفادة من التفسير المجازي الذي أقره لهم لوتر. ويمكن ملاحظة عملية مشابهة في تفسير الإصلاحيين للكتاب المقدس. وينطبق نظريًا مبدأ أنه حيثما يطلب الكتاب المقدس فهم مختلف لكلماته يمكن اكتشاف المعنى المجازي. وبالإضافة إلى ذلك تمتع التفسير المجازي بحقه في التكيف للاستعمال التطبيقي[2]. ولكن من الناحية العملية، استعمل بعض علماء اللاهوت حقهم في التفسير المجازي على نطاق واسع. ولا يمكن لوم هؤلاء المفسرين بسبب تجاوزهم للمبادئ الإصلاحية، لأن لوتر كان من الناحية النظرية أكثر منطقية في مسائل المجاز عند التطبيق. والفكرة الأساسية الأرثوذكسية للعقيدة الخالصة لم تضع طريقة المشاهدة في هذه النقطة بالملاحظة المناسبة لأحداث الكتاب المقدس. ولم تستطع التوغل إلى جوهر التاريخ. وقبل كل شيء، فإن سوء تقدير مفهوم كلمة الرب في العهد القديم له تأثير هنا.

ولأن من حوّل الكلمة القوية في التاريخ إلى عقيدة خالدة قد حجب نفسه عن تصور الفهم الصحيح. وتجاوز بالفعل التاريخ الشخصي للخلاص عند فلاكيوس، الذي يظهر في إطار "الشريعة - الإنجيل"، الذي نشأ على تاريخ البشرية[3]. وتم تضمين تاريخ الخلاص في تاريخ الحياة. ويحدد الأمر بالتبرير أو الأمر بالتجديد "التفكير التاريخي" الأرثوذكسي[4].

---

(1) Bacmeister, Explicatio typorum V.T. Christum adumbrantium, 1604. Balduin, Passio Christi typica, 1614. - نفسه, Adventus Christi typicus, 1621.

Baumann, Analecta typica sacra, 1665.

Walther, Postilla mystica. - Lange, Mysterium Christi ac christianismi in fasciis typicis, 1717.

(2) انظر: Heppe/Bizer, S. 31.

(3) M. Flacius, Clavis scripturae sacrae, I; 582. II; 50.

(4) انظر: L. Culman, Nova locorum communium congeries, 1561, p. 227.

لكن التفكك العام للبعد التاريخي أظهر بالتدريج المنهج العقائدي في تاريخ الخلاص، والذي تم تصميمه انطلاقًا من عقيدة لوتر، ورسمه جورج كاليكست في عمله "عهود الرب مع البشر" (1656) في عرض تفصيلي. واستوطن في الموروث الإصلاحي تصور أن الرب قد قطع سلسلة من العهود، وبرز من الخفاء مع تزايد قطع العهود[1]. واقتبسه كاليكست من هذا الموروث. ومن المدهش أن كاليكست قد رأى المشكلة بدقة، وحاول أن يتجاوز فكرة العقيدة من خلال الجانب التاريخي السائد. وتكشف التفسيرات الأثرية والتاريخية واللاهوتية عن أن كاليكست كان موجودًا على مسار جديد. وبلغ في التقليد الإصلاحي التصور المذكور عن عهد الرب في الكتاب الرائع ليوهانس كوسيوس، ولم يذكر كاليكست هذا الكتاب ولم يعرفه[2]. وعلى أية حال أثير عند كاليكست وكوسيوس لأول مرة في الأرثوذكسية تفكير تاريخي، والذي ترك التقسيم المكاني ولاحظ إشكالية العقيدة غير التاريخية.

إن المبدأ الإصلاحي بـ"الكتاب المقدس وحده" هو أساس البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. ولذلك يجب على الأقل وضع عنوان رئيسي لهذا المبدأ بأنه يمثل نقطة البداية في البحث البروتستانتي. وسيصبح من الواضح مدى أهمية تحول الاهتمام اللاهوتي في عصر الأرثوذكسية. وتعتبر عقيدة الإلهام بكل نتائجها التأويلية العامل الحاسم الذي أثار النقد. وأثار تأليه الكتاب المقدس رد فعل المذهب الإنساني. وزادت الحماسة في بحث التوجه الإنساني أكثر فأكثر. ولكن قبل حدوث هذا البزوغ في عصر التنوير حدثت تفاعلات في مجال بحث الكتاب المقدس، ويجب عرض هذه التفاعلات في الأقسام التالية. وتغلغل المبدأ النقدي في البحث الأرثوذكسي للكتاب المقدس وفرض إرادته أكثر فأكثر.

---

(1) J. Wigand, Syntagma seu corpus doctrinae christianae, 1560, p. 638.

(2) Coccejus, Summa doctrina de foedere Dei et testamento explicata, 1653, dann 1660. Vgl. G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus, 1923.

9. أندرياس مازيوس وبنتو بيريرا

شهد القرن السادس عشر بواسطة كارلشتات التقدم الأهم في الاتجاه الجديد للبحث النقدي للعهد القديم. فكان الرائد الأول لمنهج النقد الأدبي في البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. وقد ذكرنا إنجازات كارلشتات في مجال نقد الأسفار الخمسة ورأينا أن أبحاثه مرتبطة ارتباطًا وثيقًا مع المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس، الذي لم يرد كارلشتات الابتعاد عنه تحت أي ظرف من الظروف. وينبغي هنا التذكير مرة أخرى بأن كارلشتات قد أكد نقطتين حاسمتين في مسألة مؤلف الأسفار الخمسة، وهما:

1- يجب فحص ومقارنة أسلوب الخطاب بدقة.

2- يجب استخلاص نتائج نقدية من مواضع مثل سفر التثنية (34: 5-12)، أي من أقوال من الأسفار الخمسة. وهكذا بدأ نقد الأسفار الخمسة في البحث البروتستانتي للعهد القديم. واكتُشفت كذلك بالتدريج المشاكل الأدبية من خلال البحث في سفر يشوع. ونجد أن كالفين، الذي تمسك بالأصل الموسوي للأسفار الخمسة، قد تخلى عن التقليد المألوف عن سفر يشوع، وعبر -كما رأينا- عن افتراض تجميع السفر الكتابي من سجلات إليعازر. وقدم العالم الكاثوليكي أندرياس مازيوس، وكان محاميًا، في القرن السادس عشر مساهمة رئيسة لمسألة نشأة سفر يشوع[1]. وعلاوة على ذلك، برز مازيوس أيضًا ليس فقط من خلال التقييم المهم لقانون الفاتيكان، وإنما أيضًا من خلال أبحاثه الأساسية عن اللغة السريانية. فكتب أندرياس مازيوس تفسيرًا لسفر يشوع بعنوان "التاريخ المصور وتوضيح إمبراطورية يشوع" (أنتفربن 1574). وقد أرفق بهذا التفسير طبعة نقدية لسفر يشوع، ووضعت هذه الطبعة في الفهرس. وتدخل مازيوس في تفسيراته بجرأة ليس لها مثيل في تاريخ نشأة هذا السفر من الأسفار المقدسة. وكتب مازيوس عن سفر يشوع: "على أية حال فهو مكتوب تحت اسم يشوع، لأنه، طبقًا لما

---

[1] توفي أندرياس مزيوس، المستشار في محكمة كييف، معتنقًا المذهب الكاثوليكي في عام (1573)، وأدرج تفسيره في: Critici sacri" (London 1660 und Frankfurt 1696, Tom. 1).

قلته، تجري أحداثه في إمبراطوريته. ولهذا السبب فإن وجهة نظر اليهود القدامى هشة وزائفة؛ تلك المدونة في تلمودهم والتي تركوها.......وذلك الرأي بالقطع هو رأيي، إذ أنني أعتقد أن عزرا، سواء كان بمفرده أو معه أقرانه، وبما عرف عنه من تقوى وتعليمه للرجال، وأن الوحي هذا من قبل الروح السماوية ليس فقط ليشوع، بل أيضا ليهودا وريجوس والآخرين الذين كما نطلق عليهم في الكتب المقدسة والذين نقرأ كتبهم من سنوات مختلفة داخل كنيسة الرب، والحفاظ عليها في هذا الترتيب، الذي كان موجودًا حينها ذات مرة، والتي كان قد تم استعادتها وترتيبها"[1].

من المثير للاهتمام أن نرى كيف أن مصطلحي "التجميع" و"التحرير" كانا مرتبطين بالمفاعيل للمرة الأولى. وهي مفاهيم لها أهمية خاصة في النقد الأدبي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وتعامل مازيوس مع الوثائق، التي دار حولها بحثه، باعتبارها سجلات ومفكرات، كانت ترعاها دائرة بعينها في المعابد. وكان أعضاء هذه الدائرة هم "أولئك الذين تحلوا في ذلك الوقت بالعلم، ويتسمون بالورع، وكانوا يعيشون في شعب الرب"[2].

البعض منهم أنبياء، وبخاصة ـ اقتبس مازيوس المصطلح من سفر العدد 21: 27 - أصحاب الأمثال. وتم تطبيق هذه النظرية عن نشأة سفر يشوع أيضًا على الأسفار الخمسة. وكان لهذا نتائج بعيدة المدى، لأن مازيوس في ملاحظاته على تاريخ نشأة أسفار العهد القديم يشك في المصداقية التاريخية لأغلب أسفار العهد القديم. ويعني هذا أن توضيح تاريخ نشأة العهد القديم ينزع الأسفار من الواقع التاريخي المفترض الذي كان يعتبر من المسلمات حتى الآن. وعملية التجميع والتحرير التي تم فيها تجميع السجلات والمفكرات حدثت على مسافة كبيرة عن الحدث الفعلي. ويثار هنا نقدٌ راديكاليٌ لا يخجل من أي عواقب.

---

[1] Josua imperatoris historia, p. 2.

[2] A. a. O. p. 2.

انشغل أندرياس مازيوس ـ وهذه سياقات جديرة بالملاحظة ـ بالتفصيل بأعمال العلماء اليهود في العصر الوسيط، وتفاعل معهم بشكل جدلي غالبًا. ويتضح هذا مثلًا في تفسير سفر يشوع 13:10. وأوضح بالطبع مثل: ديفيد قمحي وموسى بن ميمون ولاوي بن جرشون تفسير ثبات الشمس. ومن ناحية أخرى أوضح مازيوس في المقابل: "وكذلك من الارتداد المنتظم للكرة الأرضية ومن التناغم المضطرب، ليس جيدًا على نحو كافٍ وبسخاء محدود عن قدرة الرب الخالق".

كان هناك رفض عارض لأي نقد عقلاني. غير أن المزايا الحقيقية لمازيوس تظهر في مجال النقد الأدبي، وفي مجال فقه اللغة أيضًا. وفي مقدمة طبعته للترجمة اليونانية لسفر يشوع شكك في حاكمية الترجمة السبعينية. وكذلك ألف مازيوس كتاب "قواعد اللغة السريانية" (أنتفربن 1571). سماه يوهانس مورينوس: "معارضة الكتاب المقدس" 1633، ص 44. "فهو رجل ماهر جدًا باللغتين العبرية والسريانية، وكذلك قد تدرب بشكل ممتاز في قراءة أدب الحاخامات الربانيين، فرأيه بالتالي يمكن أن يكون له أهمية".

وبعيدًا عن نطاق البحث البروتستانتي للكتاب المقدس انبثق تيار من التوغل النقدي للعهد القديم بأعمال أندرياس مازيوس، الذي توغل في القرن الثامن عشر في علم الكتاب المقدس البروتستانتي واستحوذ عليه. وكان لدى مازيوس تلميذ عالم، هو بنتو بيريرا. وكان بنتو بيريرا هو المعلم ذو التأثير القوي على ريتشارد سيمون[1]. ولكن ريتشارد سيمون هو العالم الكاثوليكي الكبير الذي اعتمد عليه -كما سنرى- البحث النقدي التاريخي في العهد القديم في القرنين 18، 19. وبالإضافة إلى ذلك، حظيت أعمال أندرياس مازيوس بأهمية كبيرة لبحث العهد القديم من الكتاب المقدس في ألمانيا عبر تضمينه في كتاب "النقد المقدس" (Critica sacra)، الذي نشر عام (1696) في فرانكفورت. ويجب علينا هنا أن نلفت الانتباه إلى هذه السياقات لأن البحث النقدي التاريخي في العهد القديم يحتوي على العديد من المصادر المخفية، التي يجب ذكرها ومعرفتها لو أمكن فهم أعمق لهذا البحث النقدي التاريخي. ومن المهم بوجه خاص أن نشير الآن إلى أن النقد الراديكالي للعهد

---

[1] لم يتعلم ريتشارد سيمون فقط من أعمال بيريرا. ولكن عرف أيضا تعليق مازيوس لسفر يشوع.

القديم قد نما من الدوائر الكاثوليكية. وقد راعى المرء بشكل قليل نهج أندرياس مازيوس وبنتو بيريرا وريتشارد سيمون في العروض السابقة للتاريخ البحثي. وهنا يتدفق تيار من المعرفة الجديدة والذي ظهر في القرن 18 بوجه خاص في ظل قيادة سيملر لعلم الكتاب المقدس البروتستانتي واستحوذ عليه. ويجب لفت الانتباه إلى هذه السياقات بإصرار، لأن كثير من بيانات الفاتيكان تتهم البحث البروتستانتي للكتاب المقدس باستقبال روح التنوير في علم الكتاب المقدس، ومن ناحية أخرى ادعاء التأكيد في علم اللاهوت الإنجيلي على التعميم بأن البحث النقدي التاريخي حافظ على ميراث الحركة الإصلاحية وواصل تبليغه. وهنا يوجد تصويب مناسب في الجانبين.

نتحدث هنا الآن باختصار شديد عن اليسوعي الإسباني بنتو بيريرا. ظهر كتاب بيريرا البنديكتي بعنوان "كتاب جماعة المسيح، من المجلد الأول إلى الرابع، تفسير ومناقشة سفر التكوين "الأعوام 1594-1600 في مدينة ليون.

اتجه بيريرا إلى مضمون أسفار موسى الخمسة مثل كارلشتات، لكي يستنتج من المواضع المليئة بالتناقضات استنتاجات نقدية. وبحث بوجه خاص الاقتباسات في الأسفار الخمسة. وهنا توصل اليسوعي الإسباني إلى النتيجة التالية: "فأنا حسب اعتقادي أن الجزء الأعظم من أسفار موسى الخمسة، محل توافق غالبية السلطات، وتعلمنا الكتابات المقدسة مثل سفر الخروج 17 و 24 وسفر التثنية 31 أن موسى قد ترك الكثير من الكتابات "(1).

اقتبس بيريرا في مواضع حاسمة نظرية التكوين لأندرياس مازيوس، لكنه حاول بالمعنى الذي قصده ابن عزرا(2) أن يثبت أن الأسفار الخمسة هي في جوهرها من عمل موسى في الأساس.

---

(1) Tom. I; praefatio.

(2) عن البحث النقدي لابن عزرا (ت 1667) للأسفار الخمسة، انظر:

H. Holzinger, Einleitung in den Pentateuch, 1893, S. 28.

نقطع في هذا الموضع خط التطور الواصل بين مازيوس وبيريرا وسيمون لكي نلتفت إلى سياق تاريخي فكري آخر، أوضحنا معالم نشأته. لكن ينبغي ذكر تقييم ريتشارد سيمون لأندرياس مازيوس: "مازيوس هو واحد من أكثر مترجمي الكتب المقدسة وأكثرهم حكمة في الكتاب المقدس الذي شهدناه في القرون الأخيرة"[1].

10. السوزيون

ظهر السوزيون باعتبارهم حماة للإرث الإنساني العظيم. فبعدما أعلن فاوستوس سوكينوس (1539-1604) عن الأفكار التحولية عبر كتاب غير منشور تركه عمه ليليو سوكينوس (1525-1562) نشأت حركة فكرية لا يجوز إهمال أهميتها. فقد كتب هـ. أ. فيبر: "يعد مذهب السوزيين نقطة ربط في التطور التاريخي الفكري. ففيها تتشابك بعض الاتجاهات من العصر الوسيط وبداية العصر الحديث"[2]. ففي أعقاب الدوافع القوية للنزعة الإنسانية سعت حركة السوزيين إلى الحفاظ على التوافق العقلي للفكر اللاهوتي واستعادة المكانة المحورية للحياة الفكرية للإنسان. تلك المكانة التي شغلتها الإنسانية فيما مضى، والتي فقدتها مجددًا في عصر الأرثوذكسية. وقد أنهت حركة السوزيين المذهب العقلي المبتذل والتمركز حول الأجناس البشرية في القرن 18[3]. وتجدر الإشارة إلى أن التفسير العقلاني للكتاب المقدس يتم في إطار الجوانب التاريخية، وذلك على النقيض من الأرثوذكسية. ولكن الفيصل هو التوغل التاريخي العقلاني في النصوص، وليس الفكر التاريخي الخلاصي[4]. وهكذا تم لأول مرة في التاريخ فصل

---

(1) R. Simon, Histoire critique, p. 31.

(2) H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. II S. 191.

وعن أهمية السوزيين لنشأة نقد الكتاب المقدس، انظر:

K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert (1966).

(3) انظر: H. E. Weber, A. a. O. S. 192.

(4) H. E. Weber, A. a. O. S. 197.

العهد القديم عن العهد الجديد عند السوزيين. لذا فالمواجهات حادة بين العهد القديم المرتبط بالشعب والعهد الجديد الموجه للعالم. حيث يدور الأمر في إسرائيل في "فعل الخلاص" فقط حول الأملاك الدنيوية، بينما منح الرب في الإنجيل عطايا السماء. وهكذا فإن السلطة التوفيقية لتضحية العهد القديم مفقودة، ويجب اعتبارها "ظاهرة دينية". وينبغي أن يسود "الفهم التاريخي" للعهد القديم. ويشير المزمور (2) إلى داود فقط، ويدور مزمور (22) حول إسرائيلي بائس، ويدور مزمور (45) عن زواج سليمان، ويدور كذلك مزمور (72) عن سليمان. وتخالف هذه التفسيرات التاريخية المعاصرة التفسير الكنسي العام. ويتم أيضًا توضيح النبوة بطريقة جديدة. ويتوجه الروح القدس وفقًا لفردية كل نبي. وهذا هو السبب في أن رسالة عاموس، على سبيل المثال، تصنف بشكل مختلف جدًا عن رسالة إشعيا. ومع ذلك فالتنبؤات لها أساس تاريخي. فهي لا تشير إلى المسيح بشكل مباشر، وإنما تعلن باعتبارها نبوءة غامضة عن شيء مستقبلي. ويفسر العهد الجديد فقط ما تشير إليه التنبؤات. ويعتبر العقل شرط حاسم في أي تفسير. والحقيقة الخالدة للعقل هي أن تتحرر من التشابكات التاريخية. وبهذه الطريقة فقط يكتسب الكتاب المقدس سلطته الحقيقية وفقًا لرأي السوزيين. وفي نهاية المطاف، ينظر العهد القديم إلى الانتقادات الموجهة إلى هذه العقلانية العاملة تاريخيًا على أنها لا لزوم لها ويمكن الاستغناء عنها[1]. فهو لا يحوي ما يمكن تعليمه بشكل أوضح وأفضل من العهد الجديد. واهتم السوزيون بتفسير العهد القديم كأمر طبيعي وليس بشكل خاص. لقد اهتموا أكثر بالمبادئ التي يتوقف عليها الأمر: يمكن أن يحتوي الكتاب المقدس واللاهوت على بعض الأشياء التي تفوق عقل وقدرة الإنسان، ولكنها لا تخالف المغزى العقلي العام[2]. وهذا هو المعيار النقدي للتوافق مع

---

[1] تجدر الإشارة إلى أن فاوستوس سوكينوس قد لجأ إلى الفلسفة في عمله „De auctoritate scripturae sacrae“ من أجل العثور على المفتاح الصحيح لفهم الأسفار المقدسة وما يقابل الآراء السليمة (sanae rationi) يمكن العثور عليها في الفلسفة، وهنا يكمن المعيار الذي يعطي صلاحية محددة للحكم على العهد القديم.

[2] F. Socini. In: Bibliotheca fratrum Polonorum II; 617.

العقل، والذي أصبح فعالًا في مقابل العهد القديم. ولكن إرث الحركة الإنسانية لا يعتبر في حركة السوزيين المعيار فقط للتوافق المطلوب مع العقل والتمركز حول الأجناس البشرية المسيطر على كل شيء. وأيضا برزت وجهة النظر الأخلاقية مجددًا بوضوح كبير. وعلى العموم، يسعى السوزيون في اتجاههم العام إلى تحرير الكتاب المقدس من قيود التأمل العقائدي، وفرض المعايير الإنسانية. ويحدث هذا في اندماج غريب لمبدأ الإصلاحيين عن الكتاب المقدس مع التصنيفات العقلية والتاريخية والأخلاقية.

نتناول الآن أبحاث كلاوس شولدر. ويجب وفقًا لها ذكر الأربعة نقاط التالية من تأويل السوزيين: 1) يجب على المرء أن يولي اهتمامًا دقيقًا للاتجاه (scopus) والظروف الأخرى في أي موضع بالكتاب المقدس، والتي تعد ضرورية أيضًا عند تفسير كل الكُتّاب الآخرين.2) يجب القيام بمقارنة (collatio) دقيقة مع العبارات والجمل المشابهة والأكثر وضوحًا.3) تفسير المواضع الغامضة بشكل مبدئي للتحقق من تلك المواضع التي يتضح فيها تمامًا رأي الكتاب المقدس. 4) لا يجب ادعاء ما يناقض العقل السليم أو يحوي تناقضًا في ذاته. قارن ك. شولدر "أصل ومشاكل نقد الكتاب المقدس في القرن 17" (1964)، ص47 والصفحة التالية.

وتوصل شولدر إلى الاستنتاج التالي: "فيما يخص التصور أخذ السوزيون لأول مرة بجدية عمل المواجهة بين الكتاب المقدس وما يمكن أن نسميه اليوم "فهم الواقع الحديث". وكان مقتنعًا بإمكانية الحصول على سلطة الكتاب المقدس مثل سلطة العقل في نطاق كامل، إذا ضحى بالموروث العقائدي. وبهذا طرح السؤال عن العلاقة بين الكتاب المقدس والعقيدة والعقلانية، حيث ظهرت العقلانية هنا باعتبارها قوة جديدة لها تطلعات قائمة بذاتها" (ص54). ومن الصحيح بلا شك أنه بالنسبة إلى نقد موضوعات نصوص الكتاب المقدس والتي ترتبط ارتباطًا وثيقًا مع النقد الشامل للعقائد، كان السوزيون أولي الأمر في زمن الحركة الإنسانية، وفي الوقت نفسه ممهدي الطريق للنقد الحديث للكتاب المقدس. ولكن يشار إلى أنهم ـ عبر القواعد التفسيرية العامة ـ لم يتوصلوا إلى منهجية للبحث النقدي التاريخي ولا إلى نتائج ملموسة لذلك المجهود النقدي التاريخي. وتعد أيديولوجية السوزيين ـ وليس منهجهم ـ مهمة من حيث تاريخ العلم.

وعند النظر إلى تاريخ أبحاث النقد التاريخي، فمن المهم أن نضع في اعتبارنا تطور التاريخ الفكري الذي انطلق من المذهب الإنساني، وعبر فاوستوسسوكينوس- وكما سنعرض لاحقًا عبر هوجو جروتيوس إلى عصر التنوير. وبهذا المعنى أكد ف. كوهلر: "توجد بدايات النقد التاريخي للتنوير كما هو الحال في المذهب الإنساني بقدر كبير في مذهب السوزيين"[1].

اكتسب مذهب السوزيين أهمية خاصة في الحياة الفكرية في فرنسا من خلال كتاب "اجتماع المسيحية" للقس إسحاق دى هوسيو المنشور في عام (1669). وقد اقترح هذا القس المنتمي إلى مذهب السوزيين أن نطبق على الدين ذلك الإصلاح الذي أجراه ديكارت في مجال الفلسفة، فقال: "ينبغي الحفاظ على حقائق الكتاب المقدس البسيطة والعامة طالما تتفق مع العقل"[2]. ويجب بناء الحياة الدينية على الأبعاد الثلاثة: الرب، الكتاب المقدس والضمير.

وتوغلت هذه الأفكار في علم اللاهوت وبشكل خاص في بحث الكتاب المقدس. وأعلن مذهب السوزيين عن نفسه هنا بوصفه رائدًا للتنوير، وذكر بأن الدوافع الحاسمة في عصر التنوير بأكمله انطلقت من المذهب الإنساني. وكتب باول هاتسارد في كتابه "أزمة الفكر الأوربي" : "إذا تم اعتبار الطائفة الدينية هكذا وتضاءل كيانها المرئي، فإنها تتضاعف بشكل غير مرئي. وتتوغل مبادئها المرسومة بدقة في وعي الإنسان، وتضع رؤية فكرية عقلانية في مكان الرؤية الدينية"[3].

---

(1) Dogmengeschichte, S. 90/91.

(2) انظر:

Paul Hazard, Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715, deutsche Uebersetzung 1939, S. 125 f.

(3) A. a. O. S. 127.

الفصل الثاني
البحث التاريخي النقدي
في القرن السابع عشر

11. الأدوات المساعدة في بحث الكتاب المقدس

كثرت في القرن 16 الأدوات المساعدة لدراسة العهد القديم العبري بشكل كبير. وقد ذكرنا بالفعل الإصدار الأول "الكتاب المقدس بلغات متعددة". وكان هذا هو العمل الأساسي في الكتاب المقدس في القرن 16. والطبعات الثلاثة من الكتاب المقدس العبري جديرة بالاهتمام، حيث كانت بمثابة الأساس للبحث النقدي المتعدد الجوانب، وشجعت الإنتاج الصحيح للنصوص. ونقصد بذلك طبعة الكتاب المقدس لدانيال بومبرج الذي ظهر عام (1518) في البندقية، وطبعات ياكوب بن حاييم في عامي (1521،1525) و"الكتاب المقدس في مدينة أنتفربن (1572). لقد عمل بحث العهد القديم على هذه الطبعات، وأدخل المعاجم والسجلات لمقارنة الكلمات[1]. واستمر كذلك تشجيع علم نحو اللغة العبرية بعد الكتب الأساسية لبيليكانوس ورويشلين بعد تنقيحها بشكل أكبر من قبل كابيتو[2] وباجنينوس[3].

---

[1] يشمل التنوع اللغوي "المصطلحات العبرية المستخدمة في العهد القديم". ومن الجدير بالذكر أن المعاجم في القرن 16 كانت تفهم اللغة العبرية. وقد سار مونستر ويجنوس على خطى أسلوب الربانين وريخلين. في نفس الوقت، كان هناك اتجاه آخر يرى أن العبرية تفهم أكثر من تلقاء نفسها (يوهان فورستر، أفيناريوس). عن التوافقات، انظر: L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments, S. 254.

[2] Wolfgang Fabricius Capito, Institutiones hebraicae (1525).

[3] Santes Pagninus, Institutiones hebraicae (1526; 1549).

واكتُشفت سريعًا أهمية اللهجات السامية في توضيح اللغة العبرية. فألف فيلهلم بوستل[1] كتاب "قواعد اللغة العربية". وكتب سيباستيان مونستر[2]، الذي نشر كتاب رويشلين، كتاب "قواعد اللغة الكلدانية (البابلية)". وأضاف جيدو فابريكويس "مدخل إلى اللغة الكلدانية (البابلية)" على "الكتاب المقدس المتعدد اللغات في مدينة أنتفربن". ويعود الفضل إلى فيدمنشتاد[3] ومازيوس[4] في دراسة اللغة السريانية. وقد شكلت كل هذه الإنجازات النصية والمعجمية والنحوية الأساس الجوهري للبحث النقدي في القرنين 16، 17.

12. جاك بونفريرا

بعد أن أشرنا إلى بدايات البحث النقدي للعهد القديم في القرن 16 يتحول عرضنا الآن في تسلسل زمني إلى علماء القرن 17 الذين ساهموا بطريقة خاصة في إدخال المبدأ النقدي في القرن 18، ليتمكن علم النقد التاريخي من أن يثمر ويتطور. فكانت الإشارة الأولى هي تفسير الأسفار الخمسة، التي ألفها اليسوعي جاك بونفريرا[5]. ودار الأمر مرة أخرى، حول بحث نقدي للأسفار الخمسة. ولقد لاحظنا عند كارلشتات أن شرارة البحث النقدي تولدت من هذا الجزء من أسفار العهد القديم. وظل الأمر هكذا، حيث تجتذب الأسفار الخمسة العماء بتأثيرها السحري. وكان بونفريرا واحدًا من أهم مفسري هذا المشروع المعقد المسمى بالأسفار الخمسة. وكتابه، الذي قرأه ودرسه اللاهوتيون البروتستانت باجتهاد، يتميز بمقارنة دقيقة جدًا بين بعض

---

(1) بناء على عمل بيتر فون ألكالا: Grammaticae arabicae rudimenta, Paris 1527.

(2) Basel 1527.

(3) Syriacae linguae elementa, 1555.

(4) Gramm. ling. syr, 1571.

(5) Jacques Bonfrère, Pentateuchus Mosis commentario illustratus, Antwerpen 1631.

النسخ للنص الأصلي. وتمت مراجعة ومقارنة وتقييم النسخ العبرية بالتفصيل. وظهرت هنا تصورات عن بحث النقد النصي. وعرض بونفريرا موقفًا عنيدًا في مسائل نشأة الأسفار الخمسة. فالمفارقات التاريخية (سفر التثنية 34: 5-12) التي لاحظها كارلشتات وباحثون آخرون للعهد القديم رفضها المدافعون عن الأصل الموسوي للأسفار الخمسة. وذلك بالتوضيح التالي: امتلك موسى بحكم موهبته النبوية القدرة على الإخبار عن موته وغير ذلك من الأحداث الأخرى الغامضة. غير أن بونفريرا احتج ضد هذه التبريرات الواهية. " لا يمكن للنبي موسى أن يصف كل شيء".

إذا كان من الواضح أن يشوع قد إضاف إضافات إلى الأسفار (يشوع 24: 26)، فيجب توضيح دوافع المفارقات التاريخية في الأسفار الخمسة من خلال إلحاق أو إدخال إضافات في زمن لاحق عبر كاتب آخر. وهذا هو التوضيح الجديد الذي ذكره العالم الفرنسي. وتمسك بونفريرا بالأصل الموسوي للأسفار الخمسة، لكنه نسب المفارقات التاريخية ومواضع التعارض إلى مكملين لاحقين وتخلى عن أي تبرير.

تم توضيح نشأة سفر يشوع بهذه الطريقة. فهنا يتضح -كما هو الحال بالمناسبة عند بيريرا- إصرار أساسي في الموروث الكنسي، ولكن في الوقت نفسه محاولة رائعة لفهم التناقضات في الأسفار الخمسة والتي لا يمكن التغلب عليها. وسار كارلشتات ومازيوس بشكل أكثر راديكالية، لكن برؤية أبعد نظرًا أكثر.

يمكن ملاحظة ما يلي عن بحث المزامير الذي ساهم فيه بونفريرا: كان داود طبقًا للموروث التلمودي هو مؤلف جميع الأناشيد والصلوات في سفر المزامير (الفصح 5: 117). ومع ذلك تم افتراض مشاركة عشرة رجال في التأليف في عشرة مواضع (آدم: مزمور92، ملكي تسادق: مزمور 110، أفراهام: المحرك لإيثان الأزراحي مؤلف مزمور 89 إلخ.). وزعم اللاهوتي المسيحي (أوغسطين!) نسب سفر المزامير إلى داود. وتأرجح في القرن 17 عدد المؤلفين الذين افترضهم الباحثون. ورأى بونفريرا وكالوف أنهم خمسة. للتفاصيل قارن لودفيج ديستل، ص360 والتالية).

13. يوهانس مورينوس

إذا كان بونفريرا قد طور مناهج البحث النقدي النصي، فيجب الآن أن نذكر العالم يوهانس مورينوس الذي حشد بأحكامه الرافضة الحادة علم الكتاب المقدس بأكمله إلى نقد نصي منهجي. وإن كان المرء في القرن 16 قد تعرف على أخطاء وفساد النص العبري وكشف أكثر وأكثر عن الطريقة المعقدة لتواتر النص، فقد برز الآن مورينوس بحكمه الراديكالي. لقد تجرأ مورينوس في كتابه: "تدريبات إنجيلية حول وضوح النص العبري واليوناني" (1633)[1] على التفسير دون أي قيود أو مجاملات وأوضح قائلًا: "النص العبري الأصلي مزور لدرجة أنه امتلأ بالأخطاء ولا يمكن اعتباره مصدرًا أو معيارًا مقدسًا لدراسة الكتاب المقدس". ولا يمكن تصور تأثير هذا الحكم بشكل صحيح. وعبّر مورينوس بصراحة عما غمض على أي باحث فطن للكتاب المقدس في عصر الأرثوذكسية عند دراسته للنص العبري ونسخه المتعددة. فقال مورينوس: "هذا النص ليس أساسًا سليمًا". وقد هاجم مورينوس بشدة التقديس الأعمى للكتاب المقدس العبري الذي حاول تنفيذ نظرية عقيدة الإلهام من الناحية النظرية. وكان هجومه المضاد له أهمية لم يسبق لها مثيل، لأنه شن هذا الهجوم بشدة ودون مراعاة للمبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده".

لقد اعترض مورينوس بحماس شديد ضد التبعية القاتلة التي اتخذتها الدراسة البروتستانتية للكتاب المقدس في العهد القديم باقتباس تقاليد المجامع اليهودية (الكنيسات) والمقومات الأساسية. فمن المخجل أن تجعل الكنيسة نفسها تابعة للكنيس[2].

---

[1] نشر الكتاب الأول في باريس (1633) ويحمل العنوان الدقيق:

Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate, germana LXXIII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata reconciliatione et juxta Judaeos divina integritate.

[2] وعلى ذلك ينبغي علينا أن نعود صبية ويعود للكنيسة شبابها بعد أن شابت الكثير من الأجيال، وسوف تعود مرة أخرى لغتها وتعاليم الكنيس اليهودي. أي تعاليم بحق؟ أي كنيسات معادية تحت اسم المسيحية، كنيسات للرب وللبشر، بل وللمهرطقين أنفسهم والملعونين على وجه الخصوص، ص 3.

لقد أدرك مورينوس بشكل واضح في هجومه على النص العبري، أنه إذا أراد المرء أن يخاطر بجعل النص العبري أساسًا لدراسات الكتاب المقدس على الاطلاق، فعندئذ يمكن إعادة إنتاج ما يسمى بالنص الأصلي بشكل تقريبي فقط.

فالأخطاء والتزييفات اللاحقة تصدنا عن الولوج إلى وقائع ثابتة وأصلية. وانجذب مورينوس في رفضه الشديد للنصوص العبرية واليهودية إلى الحكم التالي: "الترجمة السبعينية وحدها هي التي تقدم مادة جديرة بالثقة لإعادة إنتاج تقريبي "للنص الأصلي" غير الممكن الوصول إليه في الأساس". واكتسب مورينوس هذه الثقة المدهشة من الإدعاء المستمر بأن هذه الترجمة السبعينية اليونانية تمت "من المصدر العبري الخالص"[1]. ومع ذلك، فقد رأى يوهانس مورينوس أن تواتر النص في المجامع اليهودية مشوه ومزق الأسفار العبرية التي كانت خالصة في الأصل. إذًا أدى هذا النقد الراديكالي إلى إقصاء النص العبري للكتاب المقدس، ثم ازدادت أهمية الترجمة السبعينية في بحث العهد القديم. وهذا أمر يبعث على الدهشة، لأن مازيوس قد أشار بوضوح إلى إشكالية الترجمة اليونانية للعهد القديم وعرف مورينوس -كما رأينا- أبحاث مفسر وناقد سفر يشوع. وقد اكتسبت أيضًا الفولجاتا (الترجمة اللاتينية) أهمية جديدة في بحث النقد النصي عند مورينوس مع الترجمة اليونانية للعهد القديم. وسعى المرء إلى فهم موثوق به للكتاب المقدس من الترجمة السبعينية والترجمة اللاتينية. ويتم في بعض الأحيان في سياق هذا النص تعويض الاختلافات بين الترجمتين عن طريق التلاعب بالألفاظ. وبهذه الطريقة استُبدل الكتاب المقدس باللغة العبرية بالترجمات اليونانية واللاتينية. وفتحت هذه الترجمات مدخلًا جديدًا إلى أنقى مصادر النص العبري الأصلي. وكان مورينوس كاثوليكيًا. ومن المفهوم انطلاقًا من هذا أنه أراد إعادة الاعتبار إلى الفولجاتا (الترجمة اللاتينية). ومن المفهوم أيضًا تعليقه الهجومي الحاد تجاه الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس، والذي غامر بالمحافظة على أصالة وسلامة العهد

[1] Exercitationes biblicae, lib. I p. 381 f.

القديم العبري فيما يخص النسخ المختلفة للنص العبري. وسحب هذا الفهم البساط من تحت أقدام بحث العهد القديم قبل أن ينهض. ولكن ظل من غير المفهوم طريقة تصرف مورينوس الراديكالية في رفضه للنص العبري، وكذلك في المواءمة بين الترجمة السبعينية والترجمة اللاتينية كأساس جديد للكتاب المقدس. وسمى ديستل عمل مورينوس أنه "خليط غريب من الخرافات والسفسطة والنظرة النقدية"[1]." كما ظل من غير المفهوم تلك النبرة الغامضة التي واجه بها مورينوس المجمع اليهودي"[2].

14. لودفيج كابليوس

أثر كتاب كابليوس المتوازن والشامل في تحرير مشكلات النقد للعهد القديم، وذلك طبقًا للتصورات المتلمسة طريقها إلى النقد النصي المنهجي وطبقًا للأحكام الراديكالية ليوهانس مورينوس. ويطرح هنا البحث البروتستانتي للكتاب المقدس تساؤلات النقد النصي التي لم يعد من الممكن غض الطرف عنها. لقد شوه مورينوس مصداقية الكتاب المقدس العبري بالكامل. ومع ذلك، فلأبحاث كابليوس المدافع عن التقليد الإصلاحي هدفًا مزدوجًا: فتلك الأبحاث تتجه ضد الادعاءات الأرثوذكسية عن الإلهام الكامل للكتاب المقدس العبري، والذي يمتد حتى وضع علامات التشكيل. ومن ثم تتجه ضد استنتاجات مورينوس للاستبعاد الكامل للنص العبري من بحث العهد القديم. وقد وجد

---

(1) Exercitationes biblicae, lib. I p. 381 f. – L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 345.

(2) في الكتاب الثاني من كتابه "excercitationes biblicae"، الذي نشر لأول مرة وحده، ثم نشر في عام (1669) مع الكتاب الأول، يتناول مورينيوس بشكل موسع تاريخ الأدب اليهودي والموروث النصي. وكتب هـ .هوبفلد عن هذا التحقيق، حيث يمكن العثور على أحكام قاسية إلى حد ما حول اليهودية قائلًا: "أجري التحقيق الأكثر روعة على الإطلاق، خاصةً في التاريخ الأدبي اليهودي عامة والتقاليد النصية، وقد تم إجراؤه بكثافة جديرة بالإعجاب، وكذلك عن المصدر، وبفطنة كبيرة، ولكن في خدمات روح الجماعة الكنسية والسفسطة الكاملة". انظر:

Begriff und Methode der sog. biblischen Einleitung, 1844, S. 69.

كابليوس طريقًا جديدًا بين التقديس الأرثوذكسي والرفض الجذري لنص العهد القديم المختلف عليه، وطور هذا الطريق في الوقت نفسه المبادئ المنهجية لبحث النقد النصي.

وعارض كابليوس في كتابه "اكتشاف غموض علامات الترقيم أو بشأن حقيقة قدم الحروف اللينة صاحبة علامات الترقيم والنبر لدى العبريين، كتابين اثنين" على الزعم بأصالة كل علامات التشكيل والنبر في النص العبري، ونشر هذا الكتاب في عام (1624) المستعرب في مدينة لايدن اللاهوتي تيودور إربنيوس دون ذكر اسم المؤلف في المقدمة، وبرر كابليوس في هذا الكتاب بطريقة ذكية وحذرة نشأة علامات التشكيل والنبر العبري بعد القرنين 5، 6 في استرجاع المجمع اليهودي لنص العهد القديم، وقد أثارت حججه تناقضًا حادًا، وعارض بوكستورف الصغير كابليوس وأثار في عام (1648) نقاشًا حادًا حول موضوع خاص، والذي اعتبر نقطة ضعف في نظرية الإلهام الأرثوذكسية، ودخلت المسلمات العقائدية في صراع مع الحقائق التاريخية الرصينة، والتي لم يعد من الممكن إنكارها، ويبقى الأمر مدعاة للقلق بأن بوكستورف الكبير وبوكستورف الصغير تشبثا جنبًا إلى جنب مع رفاقهم بالتقاليد الحاخامية في هذا الصراع اليائس، واشتعل هجوم مورينوس الحماسي ضد هذه الحقيقة، بينما في تفوق هادئ رفض كابليوس كل الحجج العقائدية، وتغلبت حججه فيما بعد وأعطاها فيلهلم جزنيوس الوضوح النهائي وقوة الإقناع.

بشكل أكثر تحديدًا، يمكن أن نقول عن أدلة لودفيج كابليوس ما يلي:

1- لم تكن التوراة المقدسة لدى اليهود في أقدم العصور مشكولة، ويظهر ذلك من خلال الكتابات التلمودية والقبالية وذلك إلى جانب النصوص العبرية القديمة والسامرية.

2- لم يعرف أوريجانوس وهيرونوموس شيئًا عن علامات التشكيل العبرية، وعرفتها على نحو قليل التفاسير الكلدانية لأونكيلوس ويوناثان ولم يعرفها عقيلا وتيودوتسيون وسماخوس ويوسيفوس وفيلون.

3- عثرنا لأول مرة عند ماسوري طبرية على مسميات علامات التشكيل الفتحة الطويلة والفتحة القصيرة، أي بعد (1200) عام من عزرا. ولقد ظهرت علامات التشكيل عندما أوشكت اللغة العبرية على الانقراض والجمود. قارن "سر التنقيط ..."، الفصل الأول، ص 5 وص 6.

لكن يعتبر جدل كابليوس مع مورينوس أكثر أهمية من خلافه مع الأرثوذكس حول علامات التشكيل والنبر في العبرية. ولكي نكون قادرين على قياس أهمية النتائج الجديدة نعود بنظرنا إلى الوراء مرة أخرى. لقد وجه المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس بحث الكتاب المقدس كله إلى النص الأصلي للكتاب المقدس حيث ينبغي اكتشاف المعنى الحرفي. ولكن الأرثوذكسية أدخلت "النص الأصلي" على الفور في سياج عقيدة الإلهام لديها، وبالتالي "ضمنت" أساس البحث البروتستانتي للكتاب المقدس. ولكن ما لم يستطع الإصلاحيون التغاضي عنه بعد، عاد وغفل عنه المرء في القرن السادس عشر، وهو أن ما يسمى تحديدًا "النص الأصلي العبري" قد ظهر في عدد لا يحصى من النسخ المختلفة. وقد كشفت هذه النسخ عن هذه الحقيقة بدون تحفظ. وكانت هذه النسخ المختلفة تعني خطرًا أكبر بالنسبة لعقيدة الإلهام من علامات التشكيل والنبر، والتي دار حولها خلاف طويل. أين يجب الآن البحث عن النص الأصلي؟ وفي أية نسخ عبرية؟ هل ربما في الترجمة السبعينية[1]؟ أو في الترجمة اللاتينية؟ لقد رأينا كيف أجاب مورينوس على هذه التساؤلات. لقد نبهت أحكامه القوية الباحثين الواعين بالمسئولية، بينما ظن اللاهوتيون الأرثوذكس خطأ أنهم في أمان خلف عقيدة مبدأ الإلهام لديهم. وقد أدرك كابليوس المسئولية اللاهوتية في المكان الصحيح. حيث انشغل بالتفصيل بالنسخ المختلفة للنص العبري وكتب عملًا رائعًا، عول فيه قليلًا على المبدأ

---

[1] يمكن ملاحظة أهمية القرنين الـ 16 والـ 17، عن أهمية هذين القرنين في نشر نصوص الترجمة السبعينية، التي قام بها: F. Nobilius ف. نوبيليوس (1588)، وJ. Morinus ي. مورينوس (1628).

البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده". وحمل الكتاب عنوان "نقد الكتاب المقدس أو النسخ المختلفة التي حدثت في أسفار العهد القديم المقدسة، الأسفار الستة" (1650)[1]. ومن الإنصاف أن نقول إن هذا الكتاب الرائع أدرك أهمية المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده" بوعي وبمسئولية أكبر من المبادئ الأرثوذكسية المصاغة عن موضوع "الإلهام"، والتي مرت على أزمة اللاهوت البروتستانتي بصورة عمياء. ولم يقم كابليوس ببناء سياج مكلف حول "نص أصلي" مزعوم، بل فحص مجال النصوص خطوة بخطوة. وتم السؤال عن المبادئ المنهجية لبحث النقد النصي للنص العبري[2].

قارن كابليوس بشكل منظم المواضع المتشابهة في العهد القديم (مثل صموئيل الثاني 11:22 مع مزمور 11:18). واكتشف وسجل الأخطاء البسيطة في النص مثل تبديل الحروف. كما سجل التغيرات بشكل منظم في اقتباسات العهد الجديد من العهد القديم. وأقر بالاختلافات في الترجمة السبعينية. ونجح كابليوس في إظهار تواتر النص الحي بكل إمكانيات تشوهه وأخطائه واتجاهات تصحيحه بوضوح. فالنص الأصلي بالنسبة له ليس كتلة جامدة، وإنما كتلة حية. فالعهد القديم ليس شهادة مخطوطة مؤكدة ولم تتغير، بل يتم فيه إدراك حركة التواتر التي سوف يواجهها كل مفسر، ويجب أن يواجهها. وقد أدرك كابليوس أنه لا يمارس أبحاثه في مكان طبيعي، وإنما في الكنيسة. ولهذا السبب تؤخذ باستمرار النتائج المترتبة على البحث اللاهوتي في الحسبان. ونذكر هنا أربع نقاط فقط:

[1] كان النقد المقدس "critica sacra" قد اكتمل بالفعل في عام (1634)، لكنه لم يصدر إلا عام (1650) وذلك من خلال يوهان موريتوس، الذي فند كل المواضع التي هاجمه فيها كابلوس، ونشرت هذه المواضع المحذوفة في رسالة عام (1651) إلى أوسيريوس. وهذا النقد المقدس أعاد نشره في هالى (1775 - 1786) الباحثان: G. J. L. Vogel، و J. G. Scharffenberg.

[2] يشير كابيلوس إلى نموذجه النقدي "العقاب الذي ورد في مواضع بعينها عند ماركوس تولليوس شيشرون" الذي كان من قبل هينرش استفانوس (1557).

1- اعترض كابليوس على المطاعن التي وجهها مورينوس فيما يتعلق بالتقاليد النصية في المعابد اليهودية. ولا نقصد بذلك "النسخ المختلفة" حول إفساد متعمد للنص من خلال اليهود، وإنما حول مواطن ضعف بديهية ظهرت في عملية استعادة الأسفار.

2- حقيقة الكتاب المقدس ليست عرضة للخطر بسبب الملاحظات والتأكيدات النقدية: "لا يزعزع ذلك الاختلاف في ثقتنا وتقاليدنا بل يحافظ على أهميتها".

3- سمح الرب بهذه "النسخ المتعددة". فهي ليست مضرة، لأنه يمكن إيجاد طريقة القراءة الواضحة من خلال "نقد الكتاب المقدس"، أي الفحص النقدي المناسب للموضوع.

4- يجب أن يدخل مفسر الكتاب المقدس في لقاء أكثر حرية مع النص التوراتي بدلًا من القواعد الصارمة. وسيؤدي هذا إلى فتح الطريق لبحث أكثر حرية للكتاب المقدس على أساس علم مناهج النقد النصي. ولكن التناقض كان قويًا للغاية بحيث إن كابليوس استطاع فرض إرادته في البداية[1]. وكان التقدير الموجه إلى بوكستورف الكبير وبوكستورف الصغير كبيرًا لدرجة أن أبحاث كابليوس لم تجد لها صدى في سويسرا وألمانيا[2].

---

(1) بينما لم تنجح أبحاث كابيلوس في سويسرا أو ألمانيا، انتشرت أبحاثه في انجلترا وفرنسا وهولندا بصورة كبيرة. وبشكل عام تقدمت دراسات التوراة في هذه البلاد عن العمل الذي أنجز في ألمانيا.

(2) كتب بوكستروف الصغير في البداية De punctorum origine antiquitate et autoritate opp. وكشف لودفيج كابللي سر علامات التشكيل. وأجاب كابيلوس في عمله justa defensio adv. injustum „censorem“ ولكن نسخة طبق الأصل من بوكستروف تحت عنوان Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae وسمع مرة أخرى كابيلوس في " الرد على بوكستروف: وكان من دعاة رأي بوكستروف: واسموث، ليفوت، جودوين، ليوسدن، ليدكر، لوشر وكاربتسوف.

15. هوجو جروتيوس

يحتل هوجو جروتيوس مكانة بارزة في تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم. ويعتبر كتابه "ملاحظات على العهد القديم" المنشور عام (1644) في باريس عملًا تفسيريًا جديدًا تمامًا، وربما يمكن مقارنة إطاره العام الأساسي مع تفسير مزامير الكفارات السبعة الذي قدمه يوهانس رويشلين من علماء المذهب الإنساني قديمًا.

اتسعت آفاق المعارف جدًا في تلك الأثناء، وأجرى جروتيوس ملاحظاته الثاقبة على نص الترجمة اللاتينية للعهد القديم ليس فقط بدقة لغوية "عن النص العبري"[1]، بل كان لتوضيحاته اهتمامان أساسيان آخران. فالعالم الهولندي الذي نشأ في بيئة إصلاحية، تحرر أكثر وأكثر من تبعات الكنيسة شيئًا فشيئًا، فتبنى مقترحات حاسمة من كابليوس . واستطاع عبر مناهج "نقد الكتاب المقدس" الانتقال إلى وسائل النقد النصي التي مثلت شعورًا بارزًا لاختيار النسخة الصحيحة. وبرز بالإضافة إلى ذلك في عمله "ملاحظات على العهد القديم" في التأكيد الذي عرفناه عند السوزيين، وهو أن جروتيوس بحث عن الخلفية التاريخية الدنيوية لأقوال العهد القديم بعيدًا عن كل عناصر تاريخ الخلاص، فقد بحث عن تفسير تاريخي خالص. ويعد فقه اللغة والنقد النصي والتاريخ عوامل حاسمة في العمل التفسيري وملاحظة الكتاب المقدس.

ولكن جروتيوس تعامل بالطريقة المميزة للمذهب الإنساني مثل رويشلين. فقد عُرضت الملاحظات الدقيقة باختصار ووضوح في موضوعية هادئة (كلمة كلمة) دون أية نبرة لاهوتية. وانطلقت الجمل بحصافة موضوعية. وهو يعتبر في اتجاه تطور الفكر الإنساني في بحث العهد القديم آخر وأهم رائد قبل الازدهار الكبير الذي حدث في عصر التنوير.

وفي دراسة مفيدة إلى حد ما حول "المصطلح الصحيح واستعمال الموروث التفسيري في الكنيسة الإنجيلية" قسم فريدريش لوكي البحث البروتستانتي للكتاب

---

[1] Annotata ad Vetus Testamentum, praefatio.

المقدس إلى مراحل. وبدأت المرحلة الأولى بالنسبة له بالحركة الإصلاحية التي تعتبر "منشئة للمبدأ التفسيري البروتستانتي".

ثم نقرأ: "تكمن المرحلة الثانية في ظهور التفسير الأرمني، الذي عبر عنه هوجو جروتيوس بأوضح شكل عن طابعه الأساسي وتحرر العنصر النحوي والتاريخي من الروابط العقائدية والكنسية"[1]. وهذا الحكم صحيح تمامًا. وبرز عند هوجو جروتيوس التقليد الإنساني بوضوح مقنع والذي واصل حياته عند السوزيين والأرمينيين.

> ويتم غالبًا التغاضي عن مدى تأثر جروتيوس بمنهج التفسير عند كالفين . وكشف لودفيج ديستل عن هذه العلاقات بشكل صائب. وحدث على أي حال تلقي مبادئ كالفين التفسيرية باستبعاد كامل لكل ما هو عقائدي- لاهوتي. وقد ظهرت عند كوسيوس العناصر العقائدية- اللاهوتية للتقليد المنطلق من كالفين . ويجب بالإضافة إلى ذلك التفكير في شيء آخر. هو أن جروتيوس كان خبيرًا كبيرًا في التفسيرات اليهودية في العصر الوسيط. وقام في هذا الصدد أيضًا باتباع "علماء اللغة العبرية" الإصلاحيين، وبدأ بوجه خاص في الكتب اللغوية بنقد رزين. وركز في المقام الأول على الأعمال الفيلولوجية. وهكذا قابل هوجو جروتيوس- مثل كالفين تهمة التهويد". وتم التأكيد بشدة على أن جروتيوس قد ألقى كل الأثقال العقائدية، وبدأ بفهم تاريخي جديد وحر. كما نسيت سياقات التقليد بسهولة.

تلاقت في كتابه عن العهد القديم جهود رويشلين اللغوية والاتجاه التاريخي العقلاني للسوزيين ومنهج النقد النصي لكابليوس . وإذا كان السوزيين فصلوا العهد القديم لأسباب تاريخية عقلانية عن العهد الجديد، فإن جروتيوس مارس عملية الفصل النقدية هذه بشكل أكثر قوة. فأدخل العهد القديم في محيط الأدب والتاريخ الإنساني، وفصله تمامًا عن السلطة التفسيرية للعهد الجديد.

---

[1] حول المفهوم الصحيح وموروث التفاسير، انظر:

F. Lücke: Theol. Zeitschrift (herausg. von Schleiermacher, De Wette und F. Lücke) 1822 3. Heft, S.140.

بلا شك فإنه من المفهوم في هذه العملية لم يتم فقط التشكيك ومنازعة عقيدة الإلهام، وإنما أيضًا كل الفكر العقائدي. وقد سعى جروتيوس إلى البحث عن "المعنى الأساسي "في العهد القديم. وبهذا حمى الفهم الذاتي التاريخي اللغوي للنصوص من أي تأثير من جانب العهد الجديد أو العقيدة. وبهذا فصل "المعنى الحرفي" الإصلاحي عن البشارة والسماع في الكنيسة.

ظهرت هنا مشكلة غير قابلة للحل في الوقت الحاضر. هي أن جروتيوس سعى في الواقع لاستعادة التوجه المنطقي إلى المعنى الحرفي بالنسبة لمنهج التأويل الإصلاحي. ومع ذلك يتم تجاهل محتوى الوعظ لنصوص الكتاب المقدس تمامًا، حيث إن هذا المسعى موجه ضد العقائد الأرثوذكسية، ويميل إلى الأنماط التاريخية العقلانية. وعلى الفور فالسؤال الذي يطرح نفسه: كيف يمكن التعبير عن المعنى الأساسي، الذي حاربت من أجله الحركة الإصلاحية، في ظل الرفض الشديد للاستنتاج العقائدي للوحي أو تشابهات للعقيدة كمعيار صحيح لتفسير الكتاب المقدس؟ ألم يقصد لوتر بالمعنى الحرفي شيئًا مختلفًا عن ما قصده جروتيوس بالمعنى الأساسي؟ ما هو هذا الاختلاف؟

نجد في تفسير أنشودة عبد يهوه والمزامير أمثلة مميزة لطريقة التفسير الجديدة التي تحمي المعنى الأساسي من أية إمكانية تفسير لاهوتي وعقائدي. فعبد يهوه في المعنى الأساسي ليس عيسى المسيح، وإنما في الأناشيد الأولى إشعيا نفسه، وفي سفر إشعيا 53 هو إرميا. وتعتبر المزامير تعبيرًا عن حالة من التقوى فريدة. ويعد هذا التصور التاريخي المتمركز حول الجنس البشري في التأويل مميزًا للمذهب الإنساني وروح التنوير، الذي تسود من خلاله "الملاحظات". وأبرزت سلطة الكلمة الإلهية. وبالتالي فإن العبارات النصية ليست محصنة ضد نظرية الإلهام الأرثوذكسية وضد الفروض العقدية، بل هي أيضًا محجوبة ضد إمكانية أن يتكلم الرب بنفسه في هذه النصوص. وهذا هو القرار الفكري الذي صدر في المذهب الإنساني واستأنفه المحافظون على إرث المذهب الإنساني. ولم يقم في القرن السابع عشر أحد بهذا الدور بوضوح مثل جروتيوس. وقد لوحظ باستمرار أن

تراجع جروتيوس ككاتب وقيامه بإعطاء الكلمة لآخرين (بوصفه تنازلًا للتقليد الكنسي)، وذلك في تلك المواضع من "الملاحظات" التي فيها يفسح جروتيوس مجالًا للمعنى الصوفي.

ومع ذلك، خفق قلب العالم الهولندي عندما كان يستشف من الكتاب المقدس - بأسلوب النزعة الإنسانية- إشارات للعدالة والسلام والوحدة. وفسر الفهم الذاتي لكتبة الكتاب المقدس، بأنهم أرادوا فقط تعليم أحداث تاريخية التي نكتسب منها "عظة أخلاقية"، وليس لها غاية أخرى. وهكذا يستطيع المفسر أن يسعى لمعرفة الحياة في إسرائيل. وبالفعل يوجد عند جروتيوس البحث النقدي التاريخي، كما يظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولذلك ليس من المستغرب أن أبراهام كوينن قام في ذروة علم النقد التاريخي في زمن فلهاوزن بالثناء على جروتيوس واعتبره المكافح البارز في اهتماماته البحثية الخاصة[1]. ونجد ذكر رد فعل اللاهوت البروتستانتي على "ملاحظات" هوجو جروتيوس في تعبيرين مميزين لمعاصريه. وكان أبراهام كالوف المُتَبِع للوتر الخصم القوي لهوجو جروتيوس. وبالنسبة لكالوف كانَ عمل التفسير "ملاحظات على العهد القديم"مقارنة غير ملائمة مع مقدسات الوثنيين، وخليط بين ما هو إلهي وما هو بشري[2].

أدرك كالوف أن التخلي عن السلطة الإلهية في الكتاب المقدس تفتح أبوابًا واسعة للسلطة البشرية. وبالتالي فإن كالوف ألقى باللوم على سعي الحركة الإنسانية التي من خلالها أصبح للوجود البشري أو "حياة إسرائيل" مجالًا مستقلًا، ولكن نسبت إليها لاحقًا نعمة إلهية مؤكدة. وكان هدم الجدار العازل بين المقدس والدنيوي بالنسبة لكالوف سببًا في التناقض الشديد. وحكم يوهان جوتلوب كاربتسوف بحدة أكبر على جروتيوس. فتحدث عن: "الموهبة غير البارعة التي بالنسبة لها لا شيء يعد جميلًا سوى ما ورد في كلمات المسودة الرقيقة".

---

[1] A. Calov, Biblia V. et N. T. illustrata, 2. Ausg. 1719, Tom. I, Prol. p. 18.

[2] J. G. Carpzov, Introductio ad libros Canonicos V. T. omnes, 2. Aufl. 1731, Torm. III, p. 203.

لقد لمّح كاربتسوف هنا إلى طريقة التفسير التاريخي- العقلاني، ومناهج مقارنة تاريخ الديانة. وقام بذكر جروتيوس بازدراء: "هو يفسر المقدس من منظور دنيوي"[1]. وأثار المسار الدنيوي الوثني والمتمركز حول الإنسان لتفاسير العالم الهولندي علماء اللاهوت بشدة وأظهرت تناقضًا، والذي صعد مثل موجة من التمرد ضد الجسم الغريب.

16. يوهانس كوسيوس

كان يوهانس كوكسيوس أيضًا من بين المعارضين بقوة لهوجو جروتيوس[2]. فقام بوضع مفهوم جديد عام للمبادئ الحاسمة في تفسير "الملاحظات". وكان كوسيوس مثل جروتيوس يتمتع بمعارف نحوية ومعجمية وتاريخية ممتازة. وسعى في تفسيره المقتضب والمؤثر إظهار المعنى الحرفي للنص بصورة نقية قدر الإمكان. وعلى أية حال فقد كان كوسيوس حاسمًا فلم يقم بتداخل عقلاني- تاريخي في أقوال النص. رغم أنه يتفق مع جروتيوس في رفض التفسير الأرثوذكسي السطحي وغير التاريخي والعقائدي، غير أن جهده من أجل التاريخ لا يتجرد من الحدث الداخلي في الكتاب المقدس.

وباعتباره وريث التقليد الإصلاحي تلقى "عهد الرب" وخطط تاريخًا للعهد، أي تاريخ قطع العهد مع الرب[3]. وفهم الوحي من ناحية تاريخ العهد باعتباره كيانًا رئيسًا في مجال التاريخ[4]. ووضع تاريخ الخلاص كله تحت موضوع عام جديد لتاريخ

---

(1) A. a. O. Tom. I, p. 104.

(2) G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus, 1923.

(3) حول تاريخ اللاهوت الاتحادي، انظر:

Schrenk, A. a. O. S. 36 f. und K. Barth, Kirchl. Dogm. IV, 1 S. 59 ff.

(4) عن العمل الرئيسي لـ كوكيوس، انظر:

„Summa doctrina de foedere Dei et testamento explicata“, 1653, dann 1660. – Opera omnia, Amstelod. 3. Aufl. 1701–1706, 12 Bände fol.

الخلاص. ومع هذا المفهوم، يوجه كوسيوس فهم التاريخ المزدهر ببطء في القرن السابع عشر إلى الداخل، أي إلى داخل أحداث الكتاب المقدس. فرسم تاريخًا خاصًا للخلاص في التاريخ العام للعالم، وركز البحث اللاهوتي على التاريخ الفريد للعهد.

لقد عرض كارل بارت الأهمية التاريخية اللاهوتية كما يلي:"كان للاهوت الاتحاد الأسبقية في مواجهة الفلسفة اللاهوتية في العصر الوسيط السابقة عليه، والمحيطة به. وتكمن أسبقية لاهوت الاتحاد في أنه فهم عمل وكلمة الرب المشهود بهما في الكتاب المقدس (نحن موجودون في عصر الباروك!) بشكل حركي وليس ساكنًا على أنهما أحداث وليس نظامًا من الحقائق الرصينة القائمة بذاتها. ولو قرأنا ... كوسيوس، سيتولد لدينا انطباع بذوبان العقائدية التقليدية كلها مثل فيض من الحمم المجمدة. ولم تعد الأماكن أماكن ثابتة، والتي يرتبط فيها هذا باعتباره علمًا مجردًا في حد ذاته، وباعتباره حقيقة ظاهرة بذاتها. وأصبحت هذه الأماكن الآن مراحل مختلفة في سلسلة من الأحداث، أي لحظات فريدة لحركة ما. وتفهم هذه الحركة الآن على أنها الحقيقة المسيحية، وأصبحت العقيدة المسيحية تقليدًا لهذه الحركة. ويدور الأمر في اللاهوت حول عرض واسع لتاريخ الرب والإنسان، وهذا التاريخ يتدحرج من بدء الخلق حتى يوم القيامة. وقيل بالنظر إلى الشريكين (الرب والإنسان) أن الأمر يدور حول تاريخ العهد بينها (الذي بدأه الرب بالطبع، وتحكم فيه وقاده إلى هدفه). وقيل في القرن التاسع عشر أن الأمر يدور حول تاريخ الخلاص (العقيدة الكنسية، العدد الرابع، ص58). وبالطبع لا يجب أن نتذكر تسفلينجي وكالفين وموسكولوس فقط عند بحث وعرض التاريخ الأول لتخطيط كوسيوس باتباع تيار التقليد الإصلاحي. ونعود بالسؤال حتى أوجستين وإرنايوس. (قارن كارل لوفيت "تاريخ العالم وتاريخ الخلاص، الطبعة الرابعة 1961).

يعني تخطيط لاهوت الاتحاد رفضًا للنزعات التاريخية العقلية والدنيوية في عمل هوجو جروتيوس. ويفهم هذا التخطيط باعتباره فرضية مضادة للعقيدة غير التاريخية للأرثوذكس. وهكذا ظهرت في المقابل لجروتيوس وكوسيوس في اللاهوت البروتستانتي لأول مرة المشكلة التي لم تهدأ في تاريخ البحث النقدي التاريخي عن "التاريخ وتاريخ الخلاص".

نلاحظ حدة المعالم التي وضع فيها جروتيوس وكوسيوس هذه المشكلة. والتفت جروتيوس بإصرار إلى التقسيم العام للتاريخ. بينما أكد كوسيوس بلاهوته الاتحادي على السريان المطلق للتقييم الخاص لتاريخ الخلاص. ودخل الأول (جرتيوس) في دوامة التفسيرات العقلانية الدنيوية والمتمركزة حول الإنسان. بينما أبرز الآخر (كوسيوس) تاريخ العهد بتوضيح شبه أسطوري وتقيد بشكل صارم ومتسق بوجهات النظر اللاهوتية عن الكتاب المقدس. ولكن كوسيوس مارس أيضًا نقدًا مختلفًا. فإذا كان السوزيون وجروتيوس استطاعوا لأسباب تاريخية فصل العهد القديم عن العهد الجديد، فقد اكتشف كوسيوس الآن في التاريخ الداخلي للكتاب المقدس خللًا في العهد القديم. وهو أن تحقيق العهد الجديد لم يكتشف بعد في شرائع العهد القديم. وتلقى الناس في العهد القديم إصلاحًا لهذا الخلل من خلال النبوءات التي أنتج بها ربط مع حدث التحقيق. ولم يستطع كوسيوس التخلي عن الانتقال إلى التفسير طبقًا للأنماط في تفسير هذه النبوءات، وكذلك من حيث تاريخ العهد الشامل. وحتى لو لم يغطي الخلل على النبوءات، فيجب تفسيرها وفهمها على أساس تحقيقها، وانطلاقًا من تحقيقها باعتبارها تعويضًا عن النقص في العهد القديم.

وأعطى الحق المناسب للمعنى النمطي في موضع آخر. ويشترط اكتشاف المعنى النمطي تأكيد التناغم والتماثل والتشابه في تبليغ الكتاب المقدس. فما قاله موسى في توافق مع رسالة كل رجال الرب الآخرين. وتفسر أسفار الكتاب المقدس بعضها بالتبادل. فهي تحوي حقيقة وعظة. ويعتبر الروح القدس في هذه المنظومة "مثلما هو في كل مكان" (قارن جرهارد شرنك، ص31).

ونتأسس وحدة وسياق العضو الحي في قطع العهد. ويعتبر جوهر العهد بمثابة نقطة الذروة للوحدة، أي المسيح ومملكته. وتعد وجهة النظر هذه محددة عبر إلغاء العهود. وعهد الاتحاد شرط لاكتشاف المعنى النمطي.

ولا يمكن أن نعرض هنا بالتفصيل كيف تتداخل العقيدة والتفسير عند كوسيوس. ومما لا شك فيه، أن فضل هذا اللاهوتي يكمن في أنه أراد أن يؤمن للتفسير

أساس البحث اللاهوتي ويرسي الفهم التاريخي في الأحداث الداخلية للكتاب المقدس. ولكن مشكلة "التاريخ وتاريخ الخلاص" سترافقنا من الآن فصاعدًا في كل غدوة وروحة. ونتذكر في هذه المناسبة أنه يوجد تشابه مع اللاهوت الاتحادي لكوسيوس في كتابه "عهد الرب مع الإنسان" (1654) على أرض التقليد اللوتري عند كاليكست.

17. مذهب الربوبية[1]

امتدت تأثيرات هوجو جروتيوس بعيدًا جدًا، حتى أن مذهب الربوبية الإنجليزي الناشئ تلقى دوافع قوية منه. وكان اللورد هيربرت فون شربورى الأب الروحي لديانة الطبيعة الربوبية، صديقًا للعالم الهولندي. وتنفست الأفكار الفلسفية للربوبية من البداية بالفكر الحر العقلاني الواسع الذي تحققنا منه في عمل هوجو جروتيوس. ويمكن هنا فقط أن نُلمح إلى أن مذهب الربوبية الإنجليزي قد شارك بديناميكيته الفكرية الخاصة في تحرير العهد القديم من التشابكات اللاهوتية في الفكر الأرثوذكسي. وتم بعزم تدمير الجدار العازل بين ما هو إلهي وما هو بشري[2]. وهكذا لم يعد هيربرت فون شربورى يستنتج شرعية قانون الطبيعة من الوصايا العشر، وإنما من التوافق مع العقل أو الأخلاق العقلية[3]. وعرض في كتابه "عن الحقيقة" (1624) أن الإيمان بالرب والجزاء في الآخرة أمور فطرية بالنسبة للإنسان، وبالتالي يمكن البرهنة عليها بشكل عقلاني. ويعد الوحي حقيقيًا إذا وافق العقل. فـ "الطبيعة"

---

(1) هو مذهب تأليه الطبيعة ويعني قدرة العقل على معرفة وجود الله دون معرفة صفاته، وجحد اليوم الآخر ورفض العناية الإلهية بدعوى أن العالم محكوم بقوانين. (مراد وهبه "المعجم الفلسفي"، 2007، دار قباء الحديثة، القاهرة، ص 157). (المترجم)

(2) عن مذهب الربوبية، انظر: G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841. ويقدم ل. ديستل سردًا مفصلًا عن أهمية مذهب الربوبية الإنجليزي بالنسبة للبحث الكتابي المرتبط بالعهد القديم، وذلك في عمله: „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche", S. 539 ff

(3) انظر: H. Scholz, Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury, 1914.

و"العقل" كلمات سحرية، توجد في محور الاهتمام. ونبع منها "اللاهوت الطبيعي"، وتم لأول مرة طرح السؤال كيف يمكن فهم اختلاف الأديان بالنظر إلى الجوهر المتطابق لكل تعبيرات الحياة الدينية بأفكار دقيقة. وفكر هيربرت فون شربورى في الانحراف العام عن بساطة ووضوح الدين الطبيعي البدائي، وربط مصطلح " كل الوحي في الكتاب المقدس بمفهوم الدين الأصلي[1]. وكانت الإشكالية التاريخية الدينية في مهدها[2]. وعلاوة على ذلك، يجب إدراك أن ديانة التنوير عند اللورد هيربرت فون شربورى كان لها تأثير هائل ليس فقط على مذهب الربوبية الانجليزي، وإنما أيضًا على حركة التنوير التي بزغت فيما بعد في ألمانيا. وبرزت بشكل أوضح من هربرت فون شربورى التصورات الأولى لطريقة الملاحظة الطبيعية والتاريخية الدينية في كتاب جون سبنسر "شرائع الشعائر العبرية وعناصرها" (1683-1685) في جملة أمور. واقترح هيربرت فون شربور أن شرائع القرابين في العهد القديم يجب أن تُفحص على أساس أصلها الوثني. وتكمن أهمية مذهب الربوبية في أنه عزل العهد القديم عن طريقة الملاحظة المنعزلة ومقارنته مع الظواهر الدينية الطبيعية. لكننا لا نريد أن نشغل أنفسنا هنا بالتفصيل بالديانة الطبيعية الروحية، وتأثيراتها على بحث العهد القديم، وإنما نتوجه على الفور إلى أبحاث العهد القديم لفيلسوف عظيم في مذهب الربوبية.

قبل أي شيء نقتبس التعبيرات المميزة عن مذهب الربوبية. فيبدو هربرت فون شربورى في كتابه "عن الحقيقة" (1624) معتدلًا ومتدينًا. فقد أكد أنه توجد "سلطة عليا"، يجب التوجه إليها بالعبادة وتشمل العبادة ممارسة الفضيلة. ولكن تم توضيح طريقة العرض الخاصة عن الحقيقة على الفور في بداية الكتاب الممهد للطريق بالتوضيح التالي: "أنبهك عزيزي القارئ في البداية إلى أن هذه ليست حقائق

---

(1) لا ينبغي هنا إلا أن أوضح أن د.هوم قد جادل فيما بعد مقارنة الدين، ورفض وجود الدين الطبيعي.

(2) انظر بوجه خاص كتاب شربوري (1643) "De religione gentilium„ إن النبض الرئيس للمطالب الدينية العامة للرب عند هربرت من شربوري هي الاقتناع بأن الوثنيين لا يضيعون في مسافة كاملة عند الرب. نخلقت العناية الإلهية للعالم في الدين الفطري البسيط الذي ينظر إلى مظاهر كل التعابير الدينية للحياة . ومن المهم جدا هو أنه في عام (1672) اكتشف مارشام العلاقة بين عبادة العهد القديم والمؤسسات الوثنية.

الإيمان، التي أعرضها هنا، وإنما حقائق الفهم ..." فشتان بين حقائق الإيمان وحقائق العقل . ورأى ميشيل لى فاسور في كتابه "الدين الحقيقي" (1688) مذهب الربوبية أنه: "بشكل أكثر عقلانية وذكاء من المتشككين والأبيقوريين[1] يعترف بعض أتباع مذهب الربوبية في عصرنا بصراحة، بأنه توجد مبادئ في أي ديانة طبيعية وفي أي أخلاق طبيعية، وأن على الإنسان أن يتبعها. لكنهم يضيفون أن هذه المبادئ تكفي، وأننا لسنا بحاجة إلى الوحي، ولا إلى قانون مكتوب لتوضيح ما هو مطلوب فيما يخص الرب والآخرين. ويمكن للمرء أن يسترشد بالعقل، وسيظل الرب راضياً عندما نتبع مشاعرنا الدينية والأخلاقية، التي شكلها في نفوسنا ... (الفصل الأول، ص7). قارن باول هاتسارد "أزمة الفكر الأوروبي"، الطبعة الثامنة 1939، ص192 والصفحتين التاليتين.

يجب الإفصاح عن التفسير الذي قدمه توماس هوبز في كتابه "ليفياثان أو مسألة وشكل وسلطة الحكم" (لندن 1651) عن نشأة الأسفار الخمسة. وهكذا نرتبط الآن من جديد بخط التطور ماثيوس- بريرا- بونفريرا ونسأل: أي إسهام قدمه الفيلسوف الإنجليزي لفهم أسفار موسى الخمسة. ويمكن إيجاز ما أسهم به في خمس نقاط[2]:

1- لأنه من المستحيل أن ننجح في مسعانا للكشف عن مؤلف الأسفار الخمسة بسبب نقص المعلومات، فيجب لاعتبارات عامة أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك المعيار النقدي الموضوعي: "الضوء الذي يهدينا في هذا السؤال هو ذلك الذي يصل إلينا من الأسفار ذاتها، وهذا الضوء لا يهدينا إلى كاتب كل سفر، لكن من المجدي أن نعرف من خلاله الزمن الذي كتبت فيه".

---

[1] الأبيقورية أسسها أبيقور (341 – 270 ق.م) في أثينا عام 306ق.م. علم فيها تلاميذه فن الحياة العاقلة وهو أن الغاية من هذا الفن تحقيق السعادة التي هي اللذة التي تتفق مع العقل. (مراد وهبه "المعجم الفلسفي"، 2007، دار قباء الحديثة، القاهرة، ص 16) المترجم.

[2] الاقتباسات التالية أخذت بصورة جوهرية من الوصف التفصيلي الذي قام به هـ. هولتسنجر عن تاريخ بحث الأسفار الخمسة، انظر: H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 33 f.

2- العنوان "أسفار موسى الخمسة" لا يعطينا برهانًا قويًا عن شخص الكاتب، وكذلك عناوين الأسفار التاريخية الباقية: "بالنسبة لعناوين الأسفار فهي تميز الموضوع أكثر من الكاتب". ويجب عند السؤال عن كاتب وزمن كتابة الأسفار الخمسة أن ينفصل البحث عن التقليد الذي يحكم الكنيسة.

3- اعترض هوبز مثل بونفريرا على تفسير المفارقات التاريخية عبر الإشارة إلى شخصية النبي موسى. وتحدث هوبز عن الموضع محل النقاش الدائم سفر التثنية 34: 6 قائلًا: "كان تفسيرًا غريبًا أن يقال إن موسى تحدث عن قبره، وأنه لم يتم العثور عليه حتى ذلك اليوم، وكان موسى لا يزال على قيد الحياة". وأبدى هوبز اعتراضه على بونفريرا في أنه لا يجب التفكير في حدوث إضافة من محرر ما في الأسفار الخمسة. واعتمد على سفر التكوين 12: 6 والاقتباس من سفر العدد 21: 4ـ 14.

4- ابتعد هوبز عن أي ارتباط بالتقليد القائل بأن موسى هو المؤلف، كما لاحظنا عند بيريرا وبونفريرا. وأوضح (مثلما رأى قديمًا أندرياس مازيوس) أن الأسفار الخمسة كتبت بعد موسى: "لم يكتب موسى كل ما قال إنه تجب كتابته". وخلق هذا مجددًا مجالًا للنقد الراديكالي الموجه للأسفار الخمسة، الذي بشر به كارلشتات ومازيوس.

5- تجدر ملاحظة أن هوبز عزا بعض الأجزاء فقط من سفر التثنية إلى موسى. وتناول الفيلسوف الإنجليزي كمثال الإصحاحات 11-27 من سفر التثنية. ولم يكن هوبز الرائد الأول لرفض التقليد الكنسي، ولا في مجال نقد الأسفار الخمسة المنتشر فحسب، والتي توجد باستمرار في صدارة الاهتمام، بل فسر أيضًا سفر يشوع بطريقة مماثلة، ولا يعزي نبوءات سفر دانيال لدانيال[1]. ومبدأ التوضيح العقلاني والطبيعي لكل أشكال التعبير الديني للحياة السائدة في مذهب الربوبية، يتم تأكيده

---

[1] انظر: Léviathan ch. 33. غير أن الصدمة الأكثر أهمية في النقد تلك التي أججها كتاب دانيال أنتوني كولينز بعنوان: A discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, London 1724.

بقوة في مسائل تاريخ نشأة أسفار موسى الخمسة. ولعب مذهب الربوبية الإنجليزي دورًا مهمًا في بحث العهد القديم. واعتقد أتباع مذهب الربوبية أنهم قادرون على كشف وإثبات العلاقة الدينية الطبيعية في العهد القديم بين المسيحية والظاهرة العامة للإيمان بالرب وتعبيراته عن الحياة وإقامة الدليل عليها. وسيكون خارج نطاق عرضنا إذا تناولنا "المسيحية العقلانية"، التي علّمها جون لوك، وديفيد هيوم. وتجب الإشارة إلى الأطروحات العلمية في تاريخ اللاهوت والفلسفة. ونسجل في هذا الموضع عوضًا عن ذلك تأثير مذهب الربوبية على فن تفسير الكتاب المقدس باعتباره حقيقة ذات أهمية. واتضح هذا التأثير في كتاب جان ألفونس توريتيني "مناقشة منهج تفسير الكتاب المقدس..." (1728).

وقد تلاقت في هذا البحث المنهجي نظرية المبادئ التفسيرية لكالفين وأفكار السوزيين والتوجيهات التأويلية لهوجو جروتيوس وبوجه خاص الأفكار الرائدة الربوبية الدليلية والعقلانية الطبيعية. وقد مثّل توريتيني نمط تلك "الأرثوذكسية العقلانية" التي تخطت بالفعل عتبة عصر التنوير، والتي يجب اعتبارها واحدة من العوامل الجوهرية في عملية التنوير الناشئة. ولأن مذهب توريتني المنهجي كان هو الحاسم في العصر التالي، فيمكن إيجاز مبادئه باختصار فيما يلي:

1- يجب تفسير الكتاب المقدس بطريقة مختلفة عن بقية الكتب.

2- من خلال ملاحظة معنى الكلمات والعبارات يجب استنتاج هدف المؤلف من سياق الكتابات الكلي.

3- يفترض الكتاب المقدس أن أولئك الذين يخاطبونهم أناس عقلانيون ويمتلكون مفاهيمه الخاصة من خلال "النور الطبيعي"، بحيث يمكن من خلالها الوصول إلى حقيقة الكتاب المقدس.

4- بما أن الرب هو العقل والوحي، فلا يمكن أن يكون هناك أي اختلاف بين كشف حقائق الوحي وحقائق العقل.

5- يجب أن يمتلك المفسر القدرة على وضع نفسه في أزمنة قديمة ومناطق قديمة، ويجب من جهة أخرى أن يكون قادرًا على عرض هذه العودة للماضي في عملية مطابقة للعقل[1].

18. إسحاق دى لا بيريرا

ظهر في عام (1655) في باريس كتاب لناشر غير معروف بعنوان: "قبل وجود البشرية أو التدريب على النشيد الثاني عشر، والثالث عشر والرابع عشر من الفصل الخامس لرسالة بوليس إلى الرومان. والتي فيها يرد ذكر خلق البشر الأوائل قبل آدم".

كان المؤلف هو الكاتب والعالم الإصلاحي إسحاق دى لا بيريرا. وأعطى هذا الكتاب دافعًا للتفكير في أن هذا الكتاب مهم وذو حجة ظاهرة وتخمينات ذكية دون الكشف عن مؤلفه. وذلك لأن هذا العالم الفرنسي عرض حقائق خطيرة. فقد هاجم التعاليم الكنسية السائدة، بصورة زعزعت معها كل الأسس. وعند اكتشاف مؤلف هذا الكتاب المثير للانتباه حُبس على الفور في بروكسل. وكان على إسحاق دى لا بيريرا ليستعيد حريته مجددًا أن يتنازل عن " هرطقاته". وقد فعل ذلك.

كان سبب العداء الشديد يكمن في التصور الذي عرضه لا بيريرا بأنه كان يوجد بشر على الأرض قبل آدم. وقد اكتشف العالم الفرنسي فجأة المشكلة الكاملة لما قبل التاريخ للكتاب المقدس، وأحدث صدمة غير مسبوقة للتعاليم الكنسية الرسمية.

---

[1] قارن المقتطفات النصية عند:

W. G. Kümmel, Das Neue Testament – Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 1958, S. 65 ff.

كيف توصل إسحاق دى لا بيريرا إلى نظرية الآدميين قبل آدم؟ إنه لم يستطع التوفيق بين ازدهار الحضارة عند الكلدان والمصريين القدماء، وأيضًا عند الصينيين مع الحكاية الواردة في الكتاب المقدس عن أن أصل البشر من آدم. ولذلك كان يجب تفكيك إطار الكتاب المقدس عن أحداث العالم. وكان هذا واحدًا من أهم إجراءات النقد في منتصف القرن السابع عشر، الذي تم من خلاله تدمير فهم وصورة تاريخ العالم التقليدي المعتمد على الكتاب المقدس. وسعى لا بيريرا إلى إيجاد مبدأ تعليمي جديد والتمييز بين بشرية مخلوقة قبل آدم، وخلق آدم باعتباره الأب المؤسس لشعب اليهود. ورافق هذا الهجوم رؤية "استعراض عالمي لعالم الشعوب" والتي قام بها جورج هورنيوس المؤرخ العالمي من مدينة لايدن. قارن راينهارد فيترام "الاهتمام بالتاريخ" (1958)، ص 124.

وقد عبّر إسحاق دى لا بيريرا عن رأيه في الأسفار الخمسة في سياق هذه النظرية المعكوسة، ولفت الانتباه إلى الأسئلة الحاسمة للقضايا النقدية الجذرية التي أثارها كارلشتات ومازيوس وهوبز. وتغلغل مؤلف كتاب "الآدميين ما قبل آدم" بشكل أقوى في أسفار موسى الخمسة، وطور في كتابه الرابع "منظومة اللاهوت" أبحاثه التي أجراها بدقة منهجية. ولاحظ في البداية ما يلي: "لا أعرف حقًا، من ذا الذي اقتنع واكتفى بأن أسفار موسى الخمسة كانت بخط يده. هذا ما دفعني للقول إن تلك الأسفار الخمسة ليست نسخًا أصلية تعود لموسى، بل أعتقد أنها مختارات ومكتوبة بواسطة شخص آخر. السبب الأول الذي دفعني لذلك أنه يُقرأ في هذه الأسفار أن موسى قد مات. فمن ذا الذي يمكنه القول إن موسى يكتب بعد موته؟ يقول الناس إن يشوع أضاف بعد موت موسى الفصل الأخير لذلك الكتاب الذي نقشه يشوع، ومن يعتقد أنه تم تأليفه بواسطة يشوع نفسه، مثلما يعتقد أن الأسفار الخمسة قد كتبت بواسطة موسى"[1].

لقد نوقشت مجددًا المسائل التي لوحظت مرات عديدة في تاريخ بحث الأسفار الخمسة. ولكن أضاف بيريرا مجموعة من الأدلة الجديدة. والتي تم إحصاؤها في إيجاز مقتضب ومحدد كما يلي:

---

[1] Systema, theologicum, p. 173.

1- ورد كثيرًا في سفر التثنية 1 "عبر الأردن". لكن ما كتبه موسى هو "جانب الأردن"[1].

2- تم في سفر العدد 21: 14 اقتباس "كتّاب حرب". وتؤدي هذه الحقيقة إلى الترجيحات التالية: "يجوز لي بالطبع أن أعتقد أن موسى هو من سجل المذكرات اليومية لكل الأمور العجيبة التي أجراها الرب من أجل اليهود على يد قائدهم موسى. بالطبع من بين هذه المذكرات الكتّاب الأول لحروب الرب بعد موسى بفترة زمنية طويلة التي يمكن أن تكون قد تلاشت. ومن الآن فصاعدًا تم الحفاظ على سفر "العدد". وبالتالي فإنه ليس من خط يده، كما أنه ليس نقلًا عما كتبه بخط يده: بل إنه حقًا في الواقع كما يجب علينا أن نعتقد أنه نقل عن نقل"[2].

3- في زمن ما بعد موسى تقودنا الملحوظة الواردة في سفر التثنية 3،11 14 عن يائير بن منسى: ولم يكن موسى حتى اليوم قد كتب[3]. ينطبق هذا الرأي النقدي أيضًا على الخبر الوارد في سفر التثنية 11:3.

4- توصل بيريرا في النهاية إلى الاقتناع بتجميع عناصر مختلفة في الأسفار الخمسة، تلخص النتيجة في الجملة التالية: "لكنكم أنتم، الذين يقع على عاتقهم القيام بالتوفيق بينهم وإيجاد الحلول بطريقة أو أخرى وتخليصها من التعجل، ودون جدوى لم يفلح جهدكم كلكم، باستثناء أنكم قمتم بالتخلص من تلك العقد من خلال اهتمامكم البالغ، وأنكم اعتقدتم بالكتابات بطرق أخرى، لأنها تم اقتطافها وترجمتها من مؤلفين متنوعين".

[1] A. a. O. p. 174.

[2] A. a. O. p. 174 f.

[3] A. a. O. p. 178.

يمكن هنا إغفال ذكر كيف تصور إسحاق دى لابيريرا نشاط موسى الكتابي[1].
على أي حال تمت محاولة إثبات إمكانية واحتمالية وجود كتبة قبل موسى: "عرف العبريون الكتابة قبل موسى. فماذا يمكن أن يكون حقًا وفعلًا قد كتبه العبريون سوى تاريخهم؟ فمن خلالهم على أية حال يُعتقد أنه كان على موسى أن يكتب سجل الأحداث المرتبطة بالتاريخ العبري، فما الذي منعه؟ إنه موسى بالقطع الذي كان عليه وحده على وجه الخصوص عملية نشر كل ما يتعلق بهم وبتاريخ فترتهم الزمنية، وأظن أنه قد كتب على فترات زمنية متفرقة الأشياء التي حجبتها العصور الزمنية، بسرعة حقيقية وعلى وجه الخصوص، تلك التي احتوت على تكوين العالم في سفر التكوين. لكن تعليقات الناقلين الذين اتبعوا موسى، والتي كانت أكثر إيجازا في تناول خلق العالم وأعتقد أن تطرق لنصائح اليهود الأوائل[2]". ويعتبر إجمالا كتاب إسحاق دى لا بيريرا وثيقة مهمة للنقد الحرفي المتوغل بقوة في الأسفار الخمسة. لهذا السبب وجب ذكر الاقتباسات باللاتينية.

19. باروخ سبينوزا

بلغ البحث النقدي العلمي للعهد القديم في القرن السابع عشر نقطة ذروة مهمة عبر إسهامات الفيلسوف اليهودي باروخ دى سبينوزا. ولأن والده رسم له الطريق ليمتهن الحاخامية. وجد العالم المولود في هولندا في شبابه منفذًا إلى العهد القديم العبري وإلى التلمود. ولكن سبينوزا اهتم مبكرًا بالدراسات الموسعة التي دخلت الحياة الفكرية النشطة في القرن الذي عاش فيه. فقد اهتم بشكل تفصيلي ببرونو وديكارت، لكنه لم يستطع طوال حياته الانفصال عن الأطروحات اللاهوتية التي نقلها التقليد اليهودي إليه. وكتابه

---

(1) A. a. O. p. 181 f.

(2) A. a. O. p. 181/2.

الشهير"رسالة في اللاهوت والسياسة" (1670) تعمق في التطور اللاهوتي خلال القرن السابع عشر[1]. اهتم سبينوزا، قبل أي شيء، بتفسير الكتاب المقدس. وكتب سبينوزا أهدافه في هذا المجال في الفصل الثامن من كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة": "إنني اعتزم الآن تحسينا لأسس فهم الكتاب المقدس لكي أبطل ليس فقط بعض الأحكام المسبقة القليلة، بل توضيح كل الأحكام المسبقة للاهوت بشكل عام. ولكني أخشى أن تكون محاولتي قد تأخرت. ومن المبالغة أن يقال إن الناس لم تعرف أي إصلاح في هذا، بل ما افترضوه في يوم من الأيام تحت ذريعة الدين يدافعون عنه بعناد، وهكذا ترك مكانًا صغيرًا جدًا نسبيا للعقل. لقد سيطرت الأحكام المسبقة على عقول البشر"[2]. ويجب في ظل هذه الظروف فهم إسهامات سبينوزا في بحث العهد القديم. حيث يجب التخلص من الأحكام الدينية المسبقة الجامدة. ويجب أن تفرض الملاحظة العقلية إرادتها. ونتناول في العرض التالي الإسهامات النقدية لسبينوزا في بحث العهد القديم وطريقة التأويل وبعض المسائل اللاهوتية الأساسية التي طورها سبينوزا.

> يجب عندئذ تذكر حقيقة أن سبينوزا تلقى دوافع جوهرية في أبحاثه النقدية في العهد القديم من أوريل دا كوستا. فكان دا كوستا أيضًا هو من نقل لمؤلف كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" أبحاث ابن عزرا عن الأسفار الخمسة. ودا كوستا، الذي انتهت حياته بالانتحار يأسًا، كتب في اعترافاته: "فيما بعد.... راودني الشك إذا كانت الشريعة الموسوية تعتبر حقًا شريعة الرب. لأنه كانت توجد أمور كثيرة تعارض

---

(1) رسالة في اللاهوت والسياسة، الاقتباسات المقدمة هنا مأخوذة من طبعة رسالة في اللاهوت والسياسية، تحرير: „Opera philosophica omnia “ ed. A. Gfroerer.

(2) هذه الأسس لمعرفة المخطوطات تهدف إلى تنقيحها، وهي ليست فقط قليلة، إذ يرى ضرورة رفع التعصب الديني العام إلى معهدي. لكنني أخشى أن أقترب من الاختبار في وقت متأخر جدا، لأنه ينسج الأشياء بإحكام، إذ إن البشر لا يبذلون قصارى جهدهم ليتم تصويبهم حول هذا الأمر، لكن ذلك الأمر باحتضانه تحت نوع من التدين، ويدافعون باستماته، حيث لا يوجد أي موضع لإعمال العقل، باستثناء عدد قليل جدا من بينهم كما يبدو (إذا ما قارناهم بالآخرين)، وعلى ذلك فإن هذا التعصب يسيطر على عقول البشر" رسالة في اللاهوت السياسة، ص 158.

هذا أو تجبرنا على افتراض العكس. وتوصلتُ في النهاية إلى الاقتناع بأن القانون الموسوي ليس إلهيًا، وإنما فقط مجرد اختراع إنساني، مثلما توجد اختراعات عديدة في العالم، تعارض الكثير منها قانون الطبيعة. فالرب، خالق الطبيعة، لا يمكن أن يتعارض مع ذاته، وتظهر تلك الحالة من التعارض إذا حدد الإنسان شيئًا يتعارض مع الطبيعة التي هو خالقها". (اقتبس طبقًا لـ يوهانس همبل "الأدب العبري القديم"، 1930، ص3). وأثرت هذه المعايير ذات الصبغة العقائدية- الفلسفية بشدة على سبينوزا في إسهاماته عن نقد الكتاب المقدس.

اتجهت الأبحاث النقدية مجددًا في المقام الأول إلى الأسفار الخمسة. ولم يعرف سبينوزا فقط الأبحاث اليهودية لابن عزرا، بل كان على علم بالدراسات الحديثة أيضًا. ولا يمكن أن يكون موسى مؤلف الأسفار الخمسة، هذا ما برهن عليه العالم الخبير في الكتاب المقدس بالاعتماد على سفر التثنية 31: 9 وسفر التكوين 12: 6 وسفر التثنية 3: 14 وسفر العدد 12: 3 و31: 4 وسفر التثنية 33 :1. وختم حججه،التي تتبع في جزء منها البراهين المعروفة، بالعبارات التالية: "وعلى ذلك فإنه في ضوء كل هذه الأشياء يتضح بصورة جلية أن أسفار موسى الخمسة لا تخص موسى نفسه بل شخصًا آخر، وأن الذي كتبها عاش بعد موسى بقرون كثيرة[1]".

لكن من كان هذا " الشخص الآخر"؟ كتب سبينوزا: "لكن أي شخص كان هذا الرجل، لا أستطيع الكشف عن ذلك بوضوح، وعلى أية حال فإنني أشك أنه كان عزرا، إلا أن الوصول للأمر ليس بالهين وكذلك التخمين حوله"[2]. ومن ثم فإن الفرضية المذكورة نوقشت كثيرًا (والتي وضعها أيضا كوسيوس في اعتباره) والقائلة بأن عزرا هو مؤلف الأسفار الخمسة. ويؤكد سبينوزا على أن عزرا لم يكن في وضع يمكنه من أن تكون له الكلمة الأخيرة في هذا العمل الضخم، لكن سبينوزا لم يجرؤ على القول بشكل أكثر دقة عن أسباب هذا الانقطاع المبكر. وحتى سفر يشوع الذي تم

---

(1) Opera omnia, p. 161.

(2) A. a. O. p. 164.

إدخاله في هذا العمل الضخم لعزرا غير مكتمل. ويمكن تقدير الأهمية الكبيرة لهذه العبارات على تاريخ نشأة الأسفار الخمسة بجملتين:

1- قدم سبينوزا الدليل السلبي في إصرار شبه مكتمل، بأن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة مطلقًا.

2- جدير بالملاحظة أن سبينوزا قد اكتشف من نصوص الأسفار الخمسة الفرق الكبير بين الحد المنطلق منه (موسى) والحد المنطلق إليه (عزرا). واكتشف بذلك التطور التاريخي البطيء للتركيبة الأدبية للكتاب المقدس بصورة مقنعة. والإشارة إلى عزرا هي محاولة للوفاء بالحد المنطلق إليه في نشأة الأسفار الخمسة. وكان سبينوزا هو أول من اكتشف إشكالية التاريخ الأدبي في بحث العهد القديم. ويمكن من أبحاث سبينوزا النقدية العديدة أن نبرز فقط إسهامه عن تفسير سفر دانيال.

لقد عبر توماس هوبز عن شكه في أن يكون دانيال قد دون النبوءات بنفسه (ليفياثان، ص33). وكان رأي سبينوزا في المقابل أن الإصحاحات 1-7 قد اقتبست زمن المكابيين من الكتابات الكلدانية، ولكنه اعتبر الاصحاحات 8-12 أصلية. ومن المؤكد أن محررًا لاحقًا قد رتب ولخص ونشر كل هذه الاصحاحات (رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 19 والصفحتان التاليتان). ولم تكن تلك الملاحظات الأولية ذات أهمية قليلة لبحث أسفار الأبوكريفا.

ونعول قيمة كبيرة جدًا على الأبحاث في النقد الأدبي وتاريخ الأدب وعلى القواعد التفسيرية التي وضعها سبينوزا في موضوع تفسير "الكتاب المقدس" في الفصل السابع من كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة". فقد استهجن في البداية التفسير المألوف بكلمات قاسية: "أقول إننا نرى وجود الكثير من دارسي اللاهوت المهتمين، كيف يرمزون إلى أنفسهم، ويستطيعون أن ينتزعوا الحق من الكلام المقدس، وأن

يحصنوا سلطتهم الدينية، ولا يفعلون شيئًا آخرًا بشك أقل، وبتهور أكبر من تفسيرهم الكتابات الدينية، أو عقل الروح القدس"[1].

وتختلط خرافة غريبة وفقًا لملاحظات سبينوزا مع استخلاص هذا النمط الفاسد والمستهتر من المفسرين والاختراعات والخواطر من الكتاب المقدس: "أقبلت الخزعبلات على هذه الشرور، التي تعلم البشر كيف يحتقرون الفكر السديد والطبيعة، والتي تناضل من أجل الإعجاب وتوقير هذا الشيء فقط لأنها تستعين بهذا الشيء[2]". وينبغي أن يحصل "العقل" و"الطبيعة" الحاضرين في مذهب الربوبية الانجليزي وعند جروتيوس في تفسير الكتاب المقدس على مرتبة بارزة.

ويعد استدلال سبينوزا مهم جدًا في هذا الموضع: لأنه طبقًا لمنهج تفسير الطبيعة في هذا الصدد فإن تاريخ الطبيعة بالطبع ينبغي أن يوضع في إطار منظم، هذا التاريخ الطبيعي الذي منه، على سبيل المثال يمكن أن نخلص من تواريخ بعينها إلى تعريف لموجودات الطبيعة: وهكذا أيضًا ينبغي بهدف تفسير النصوص وتزيين تاريخها المحض ومنها نتوصل مثلما نتوصل من التواريخ المحددة ومن بدايات النص على عقل الكتاب من خلال النتائج المؤكدة[3]".

وقد استنبطت طريقة التفسير من منهج تفسير الطبيعة. ويجب أن تسود في العِلْمَيْن نفس قوانين المعرفة. ومع ذلك فإن تفسير الطبيعة لا يمكن أن يكون مناسباً إلا إذا كان التاريخ الطبيعي قد تم تجميعه مسبقًا من بياناته التي يمكن من خلالها تعريف الموضوعات في الطبيعة. وبناءً على ذلك فإن تفسير الكتاب المقدس لا يمكن تنفيذه بضمير إلا بشرط أن يكون قد تم إعداد تاريخ أدب الكتاب المقدس مسبقًا. ويمكن فهم رأي كتبة الكتاب

---

(1) A. a. O. p. 144.

(2) A. a., O. p. 145.

(3) A. a. O. p. 145.

قارن: L. Strauβ: Die Religionskritik Spinozas als Grund seiner Bibelwissenschaft, 1930

المقدس فقط من معلومات مؤكدة ومبادئ مضمونة. ونكتشف هنا على أية افتراضات اعتمدت أبحاث سبينوزا في النقد والتاريخ الأدبي. وكتناول واضح للفرق بين "مصطلح منطلق من" و"مصطلح متجه إلى" في الأسفار الخمسة يعتبر اكتشاف "المعلومات المؤكدة"، التي بدونها لا يمكن استنتاج رأي الكتبة، ولا النتائج المستخلصة من هذا الرأي. ويتم لأول مرة عند سبينوزا صياغة مبادئ التأويل الأدبي- التاريخي. ومن المهم عندئذ استخلاص القواعد التاريخية الأدبية للتأويل من مبادئ تفسير الطبيعة وأن نضع في محور الاهتمام التمييز العقلي الحاسم. فيجب وفقًا لتعليمات سبينوزا أن نتناول كل النصوص بدقة: "أيا كان الشخص في هذه المناسبة وفي أي زمن وأخيرًا في أي لغة يكتب[1]".

بالطبع تتطلب هذه الأبحاث معرفة دقيقة باللغة وخصوصًا تاريخ اللغة. ويمكن اكتشاف تاريخ الأدب فقط من خلال تاريخ اللغة وتعبيراتها. وبطبيعة الحال، في مثل هذه التحقيقات يرتبط المعنى الحرفي ارتباطًا لا انفصام فيه بسياقات اللغة وتاريخ الأدب. ويمكن في ختام هذه الإشارة المقتضبة إلى طريقة سبينوزا في التأويل أن نلفت النظر إلى أن التمييز التاريخي الأدبي يرافقه تقسيم وتحليل لاهوتي جدير بالاهتمام. وحذر سبينوزا من البحث في العهد القديم عن عقيدة إلهية مساوية في القيمة ومساوية في التشكيل: "لأن الذي يعتقد في الأشياء التي توجد في النص ويتم احتضانه بواسطة الوكلاء، مثلما يحتضن النظام الكوني والكلي من قبل الرب، ولم تعرفوا بعناية ما يدور في رأس العامة، ولا يستطيع أحد الجمع بين آراء العامة والتعاليم الإلهية"[2].

لا يتم التمييز في هذه العملية التأويلية فقط بين عقيدة الإله والعناصر التي تكيف فيها الرب مع إدراك الشعب، بل لقد حدث التوفيق بين "آراء الشعب" وفصلها بوضوح عن العقيدة الإلهية. وتوغل سبينوزا بهذا التمييز في مضمون العهد القديم، وفصل بين العناصر الإلهية والعناصر البشرية. ويعتبر هذا المنظور التأويلي ذا أهمية كبيرة للبحث النقدي التاريخي.

---

[1] A. a. O. p. 147.

[2] A. a. O. p. 196.

وكان "اصطفاء إسرائيل" موضوعًا مثيرًا في بحث العهد القديم وتفسيره. وربما سيكون من الضروري كتابة بحث عن فهم اصطفاء إسرائيل في العصور المختلفة. وسيكون من الممكن في هذه النقطة المحورية الوصول إلى اكتشافات مفاجئة مذهلة ومفيدة. وتناول سبينوزا في الفصل الثالث من كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" وظيفة العبريين. وحاول في هذا الفصل أن يوضح لأسباب وجيهة عدم شرح فكرة الاصطفاء في العهد القديم، وإنما التحديد الإلهي نفسه. ونتضح في هذه الاستدلالات الحيرة التي وقع فيها سبينوزا بعدما ارتبط بلا تحفظ بالعقل وبالطبيعة وبالمعلومات المؤكدة.

ونقرأ بدهشة كبيرة التوضيح المتناقض تمامًا مع كل من العهد القديم وتاريخ اليهودية: "وعلى ذلك فإنه من خلال هذه الملاحظة فإن هناك تباينًا متبادلًا، والحق أنهم عاشوا في ظل تلك الأشياء أي فكر المجتمع وقوانينه، وتم توجيههم؛ وعلى ذلك فإن الفكر العبري، وليس الثقافة من خلال الفكر ولا راحة العقل من قبل الرب تم اختياره قبل أي شيء آخر، ولكن بفكر المجتمع وحظه الذي من خلاله يحصل على النفوذ، والتي من خلالها بقيت هي نفسها لسنوات طويلة"[1].

ولكن مصير إسرائيل، الذي يشير إليه سبينوزا، يتضح بأن العبريين تميزوا عن كل الأمم الأخرى بطمأنينة الحياة والمصير السعيد: "وعلى ذلك فإن اختيارهم ونداءهم يتوقف على التوفيق في فترته الزمنية وحده وعلى سبل الملاءمة" [2].

وتعرض هذه التوضيحات بوضوح إلى أين يؤدي البحث والتفكير التفسيري داخل النص عند سبينوزا. ويجب قلب العهد القديم كله رأسًا على عقب للوصول إلى مثل هذا التفسير لاختيار إسرائيل.

---

[1] A. a. O. p. 111.

[2] A. a. O. p. 112.

20. ريتشارد سيمون

بعد سنوات قليلة من نشر كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" (1670) ظهر كتاب نقدي، وهو عمل بالغ الأهمية، الذي تتبع أبحاث سبينوزا التاريخية الأدبية بدراسة مفصلة لنصوص العهد القديم، وأوجد مناهج جديدة لفهم العهد القديم كله. إننا نتحدث عن كتاب ريتشارد سيمون " تاريخ نقد العهد القديم" (1678). ويعرف ريتشارد سيمون غالبًا بأنه المؤسس الفعلي لعلم المدخل النقدي التاريخي. ولذلك فمن الضروري الاهتمام بكتابه بشكل أدق. كان سيمون واعظًا في الدير. وتم استبعاده من المجمع الديني في 11 مايو 1678 بعد نشر كتابه النقدي مباشرة، وعاش منعزلًا في أبرشية بوليفيل في نورماندي. وقد نشأ كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" في مكتبة الدير، حيث أتيحت الفرصة لسيمون لدراسة المخطوطات الشرقية، والتعمق في كتابات الحاخامات والبطاركة عن الكتاب المقدس. وحدث كل هذا في سنوات من العمل الدؤوب بلا كلل.

سعى سيمون باعتباره عقلانيًا صارمًا إلى العمل بشكل نقدي على تحليل نشأة العهد القديم دون مراعاة التقليد العقدي السائد. وكان كتابه سببًا في استبعاده من المجمع الديني. وصدر الأمر بالقضاء على هذا الكتاب المنشور، وأمكن إنقاذ نسخ قليلة فقط من (1300) نسخة مطبوعة. وتعتبر حكاية هذه النسخ القليلة المنقذة مثيرة للغاية. وحاول أتباع ريتشارد سيمون عمل طبعات جديدة. ولكن كل الطبعات المنشورة في السنوات (1680 ـ 1685) تم تشويهها إلى حد ما وأصبحت غير دقيقة. واضطهد اليسوعيون المؤلف وأرهبوه جدًا لدرجة أنه أجبر على تقديم تنازلات وأحرق مخطوطاته الخاصة بسبب الخوف من الملاحقات المستمرة. ولكن وقعت واحدة من النسخ السليمة فيما بعد في أيدي يوهان شالومو سملر. وقام سملر بترجمة ألمانية لها في عام (1776)، وبهذه الطريقة دخلت أبحاث العالم الفرنسي المهمة إلى ألمانيا. وكتب إدوارد رويس عن كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" ما يلي: "كان هذا الكتاب، كما نقول

في جملة واحدة، أول محاولة جادة ومقصودة وعلمية بدرجة مؤكدة لكتابة تاريخ الكتاب المقدس باعتباره عملًا أدبيًا"[1]. ويعتبر ريتشارد سيمون وفقًا لرأي علماء بحث النقد التاريخي في القرن التاسع عشر البطل الأكثر أهمية في ممارسة المبدأ النقدي التاريخي.

وكان العنوان الرئيس للفصل الخامس من كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" سبباً كافياً لكي يستبعد مجمع الوعاظ سيمون باعتباره مهرطقًا. وكان العنوان المصاغ في شكل فرضية هو: "لا يمكن لموسى أن يكون مؤلف كل الكتب التي تنسب إليه".

ويبدأ النقد باستمرار من عناوين أسفار العهد القديم، كما هي موجودة في التقليد الكنسي.

كذلك لا تحوي أسفار يشوع والقضاة وصموئيل في عناوينها وفقًا لرأي سيمون أية إشارة إلى المؤلف. كما اعتبرت عناوين المزامير ومقدمة سفر أيوب تعديلات متأخرة. ويعد بناء هذا الكتاب النقدي العظيم يتسم بالإبداع والجرأة. لقد عرض تاريخ النص، وتاريخ الأدب، وتاريخ التفسير في ثلاثة عناوين. وبطبيعة الحال، لا يسع المرء في هذه العروض إلا الأسف على أن سيمون تجاهل بشكل كامل الكتابات الإنجليزية والألمانية عن المسائل المتعلقة بالموضوع. ونجد تعاطفه مع السوزيين وكل الأبحاث المحكومة بالعقل ذا دلالة كبيرة. كذلك تعاطفه مع القس المدان دى هوسيو، حيث كتب يقول: "إن القطيع الصغير بتطبيق هذا القدر من القسوة على القس دي هوسيو، أراد تخويف عدد كبير من القساوسة الآخرين. وكان لهؤلاء القساوسة نفس تفكيره. ولقد أعرب سيمون عن نيته لقساوسة كثيرين في المقاطعة، فوافقوه عليها. ولو لم يتم التعامل بصرامة شديدة لكانت الكاليفنية في فرنسا قد انتهت. وتظاهر أتباع أرمينوس باجتياز اختبارات الصلاحية لكي لا يقال إنهم سوزيون. واكتفوا بأن يكونوا سوزيين في داخلهم، وتحدثوا عن ذلك مع أصدقائهم الحميمين فقط. نخشيتهم من فقدان

---

[1] RE (3. Aufl), XVIII, 1906, S. 363.

مكانتهم جعلتهم يختارون هذا الطريق. وقاموا بالتوقيع على شهادة الإيمان بدافع السياسة، لأنهم كانوا مقتنعين أن كالفين والإصلاحيين الأوائل الآخرين لم ينفذوا الحركة الإصلاحية بشكل كامل..." (مختارات أدبية، الجزء الثالث، 1و3). تنم هذه الكلمات عن الكراهية وتشويه السمعة، وفي الوقت نفسه الانحياز الشديد إلى أولئك المقتنعين بأن الحركة الإصلاحية لم تتم بشكل كامل".

من المستحيل بالطبع تقدير أهمية الكتاب بالكامل بحجمه الذي يضم حوالي (700) صفحة. حيث يجب أن نقتصر على مقال مفيد يوضح لنا في الوقت ذاته كيف تصرف سيمون في أبحاثه في النقد التاريخي. ويجب علينا هنا أن نركز مجددًا على الأسفار الخمسة. لقد اتضح من الأبحاث المشار إليها حتى الآن أن موسى لا يمكن أن يكون مؤلف الأسفار الخمسة. وقد وافق سيمون على هذه النتيجة وبررها بالتفصيل في الفصل الخامس من كتابه. ولكن كيف أوضح سيمون نشأة الأسفار الخمسة؟ لنتوجه في البداية إلى نظرية سبينوزا: فالمحطة الأولى من نشأة أسفار موسى الخمسة تسمى "باسم موسى، وأدرك سبينوزا الضرر السلبي في "مصطلح متجه إلى" يعني عزرا. فيكمن بين موسى وعزرا تاريخ الموروث، وتجميع الأسفار والذي لم يتناوله سبينوزا عن قرب. فقد كان بالنسبة له ذروة نشأة الأسفار الخمسة هو عمل عزرا التجميعي. ولم ينفذ سيمون هذا الحل الأحادي المتجه إلى النقطة النهائية في عملية التجميع. بل التفت سيمون إلى عملية الموروث والتجميع بين مصطلح منطلق من ومصطلح متجه إلى. ولقد تجرأ سيمون على افتراض وجود كتبة رسميين في إسرائيل منذ موسى، وهؤلاء الكتبة دونوا كل ما حدث في إسرائيل، وخاصة ما تم تعليمه. وكان هؤلاء الكتبة أيضًا خطباء، أعطوا للشعب تعليمات، ودونوا هذه التعليمات على الفور. وأوضح سيمون أن كل هذه التدوينات من هذا الموروث تم تجميعها بعد النفي، وتكونت الأسفار الخمسة. فظهر في مقدمة الاهتمام تصور استمرار تتابع الموروث من موسى إلى عزرا. وبالطبع نجد إشكالية وصف هذه العملية في توضيح شامل، وعدم وجود توضيح مناسب للنقل

الشفاهي، ولا لحدث النقل الشفاهي الممكن استنتاجه وتمييزه من العهد القديم. ولكن تكمن في هذا بلا شك أهمية أطروحات سيمون. ولقد أدرك العالم الفرنسي أن تاريخ الأدب مبني على تاريخ الكتابات. وفجأة أخذ مصطلح "النقل الشفاهي " وزنًا هائلًا. كيف يمكن توضيح هذا؟ يمكن بالنسبة لعلوم العهد القديم والتي هي حاليًا في مرحلة بحث تاريخ الموروث المستندة إلى التطور التاريخي، فلعله من المهم جدًا أن نلاحظ بدقة إدخال مصطلح الموروث في البحث بمزيد من الدقة.

إذا كان الإصلاحيون، وبخاصة كالفين وملانشتون، قد تساءلوا عن نشأة العهد القديم، لكانوا نأوا بأنفسهم عن عمد عن الخروج بتصور عن الموروث، وليس عن النقل الشفاهي . ولم يفكروا مطلقًا في أن المبدأ الكاثوليكي هو الحاسم في نشأة الكتاب المقدس. وكذلك تحاشت الأرثوذكسية مصطلح النقل الشفاهي، بقدر ما كان فكر الإلهام الثابت قادرًا على رفع نفسه للسؤال عن النشأة التاريخية للكتاب المقدس. ولم يعرف ريتشارد سيمون كل هذه الأفكار. فنقرأ في كتاب "النقد التاريخي للعهد القديم"، الجمل التالية الباعثة على التفكير العميق: "الكاثوليك مقتنعون بأن دينهم لا يعتمد فقط على نص الكتاب المقدس، ولكن بقدر ما على موروث الكنيسة. وهم لا يشعرون بالإهانة عندما يرون أنه في الأزمنة غير المواتية وإهمال النساخ قد أحدث تغيرات مشابهة مثل الكتب الدنيوية، كما هو الحال في الكتب المقدسة. ويمكن أن يستاء فقط البروتستانت المتحيزون أو الجهلة من هذا"[1]. فهنا يدافع سيمون عن تأكيداته النقدية عن الموروث في الأسفار الخمسة مع مبدأ الموروث الكاثوليكي الذي أعيد التأكيد عليه من جديد في مجمع ترنت. ويتهم البروتستانت بالتحيز والجهل في هذه المسائل.

لقد بالغ سيمون في حديثه عن الموروث، وزعم أن الدين المسيحي يستطيع الحفاظ على نفسه حتى بدون الكتاب المقدس من خلال الموروث المجرد[2]. وتوجت

---

[1] Histoire critique du Vieux Testament, I; 1.

[2] A. a. O. I; 4.

هذه الإيضاحات الجديرة بالملاحظة في العبارة الحاسمة المقتبسة من النص الفرنسي: الكتابة، سواء كانت فاسدة، أو لم تكن، قد يتم الاستشهاد بها باعتبارها عملا حقيقيا، عندما يتم تضمينها ضمن الحدود التي وضعناها أعلاه؛ زهذا هو المقصود، عندما يتوافق مع عقيدة الكنيسة[1].

وأخيرًا فإن مهمة البحث النقدي هي خلق مجال لعقيدة الكنيسة من خلال أنه يقيم الدليل على كيف أن كل شيء يعتمد على الموروث المكتوب، وكيف أن الكتاب المقدس لا يحظى بأي موثوقية قائمة بذاتها. ولذلك فإن سلطة الكنيسة ملتزمة عن وعي بالبحث النقدي.

من المدهش أن هذه الفرضيات اللاهوتية المهمة لكتاب "النقد التاريخي للعهد القديم" في البحث البروتستانتي للعهد القديم لم تعط دافعًا للمراجعة الجدية. ودخل ريتشارد سيمون إلى علم الكتاب المقدس في القرن الثامن عشر بواسطة سيملر. وتم الإشادة به وتكريمه ،والأخذ منه وجعله أبًا للبحث النقدي التاريخي[2]. ولكن لم يلق أحدًا الضوء على أصل فكره عن الموروث والتفكير بجدية في المشاكل التي توطنت على الفور على أساس المبدأ البروتستانتي بـ"الكتاب المقدس وحده" عند استقبال مصطلح "الموروث". ويستعمل مصطلح "الموروث" حتى اليوم بالمعنى الذي قصده سيمون. ما الذي دفع الإصلاحيين إلى تفادي تصور الموروث. هل بسبب التحيز في الصراع المذهبي فقط؟ ليس هناك إجابات على هذه الأسئلة حتى الآن. ويجب أن تُفهم مكانة ريتشارد سيمون في تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم بدقة. وقد حظى مصطلح "النقد"في كتابه الأساسي على نبرة عظيمة وقوة تنظيمية لم يعهدها حتى تلك اللحظة. وقد عبّر عنه بوعي ذاتي جريء في مقدمة كتاب "تاريخ نقد العهد القديم" في

---

[1] A. a. O. III; 22.

[2] عن تاريخ أهمية ريتشارد سيمون، انظر:

K. H. Graf in den Straßburger Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, 1847, I, S. 158–242.

جُمل على النحو التالي: "لأنه لم يظهر شيء مشابه باللغة الفرنسية، فلا غرو أنني استعملت تعبيرات معينة غير مألوفة تمامًا. وسنجد في هذا العمل كثيرًا كلمة "نقد"، وبعض المسميات الأخرى المشابهة التي كان يجب أن استعملها لكي أعبر بمصطلحات الفن الذي أتناوله. وبالإضافة إلى ذلك تعوّد العلماء على استعمال هذه المصطلحات المتخصصة بلغتنا. وإذا تحدثنا مثلًا عن الكتاب الذي أمر كابليوس بطبعه بعنوان "نقد الكتاب المقدس"، وإذا تحدثنا عن تفاسير الكتاب المقدس التي ظهرت في إنجلترا باسم "نقد الكتاب المقدس"، فيقال بالفرنسية: "النقد عند كابليوس هو النقد الإنجليزي". لقد صاغ ريتشارد سيمون مهمة وهدف النقد الواضح المصطلحات كما يلي: "أولئك الذين وظيفتهم ممارسة النقد لا يجب أن ينشغلوا بشيء سوى تفسير المعنى الحرفي الذي يقصده المؤلفون. ويجب أن يتجنبوا أي شيء لا يخدم غرضهم"[1]. فيعبر هذا الطلب عن الاتجاه الجديد للبحث النقدي. وقد سلك هذا البحث مسلكًا نقديًا، وتغاضى عن كل وجهات النظر الأخرى. لأن النقد الخالص والبحث فقط هو الذي يحسم صدق النصوص وصحتها. لقد استطاع ريتشارد سيمون الانفصال عن جروتيوس وسبينوزا من خلال صفاء النية المطلق، ومن خلال الراديكالية المتهورة في مشروعه. وإذا كان جروتيوس قد أحب العصر القديم، ونقل سبينوزا أفكارًا ميتافيزقية إلى العهد القديم، فإن سيمون طالب بتوجه مطلق إلى العالم العبري للنصوص وفقه لغة نقي، ومغزى نقدي لا يتورع عن أي استنتاج. وظهرت إرشادات لبحث الظروف الزمانية والمكانية بشكل أوضح مما لدى سبينوزا. وهي الإرشادات التي أعاد يوهان شالومو سيملر إعلانها فيما بعد في ألمانيا. وطرحت مهمة نقد النص بشكل أوضح مما لدى كابليوس . وهكذا نقرأ: "أولًا من المستحيل أن نفهم الأسفار المقدسة بشكل كامل. فيجب قبل ذلك معرفة الظروف المختلفة التي وجد فيها نص هذه الأسفار وفقًا للزمان والمكان، ويجب أن ندرس بدقة التغيرات التي حدثت بها ... أو أقول بعبارة أخري: "إنني مقتنع بأن

---

[1] Histoire critique III; 15.

المرء يمكن أن يقرأ الكتاب المقدس باستفادة إذا عرف المرء قبل ذلك نتائج نقد النص"[1]. ويطالب النقد الراديكالي غير المشروط والحصري لريتشارد سيمون بمعالجة علمية دقيقة للعهد القديم.

وأعلنت بمرارة وصلابة المطالب العقلانية الصارمة باعتبارها منهجًا موضوعيًا وحيدًا للتفسير الصحيح. وفي الواقع فهذا هو المكان الحاسم الذي بدأ فيه علم النقد التاريخي. ولكن كلام سيمون سُمع لأول مرة في ألمانيا في القرن الثامن عشر.

وظهر في أيامنا من جديد التساؤل حول أصل البحث النقدي التاريخي. وكان سبب طرحه هو محاولة الحصول على توضيح أدق عن فرضيات ودوافع واتجاهات علم مناهج الكتاب المقدس[2]. وأدرك المرء في تلك المطالب لتاريخ اللاهوت محاولات تحديد عالم أو مجموعة لاهوتية أو من أنشأ البحث النقدي-التاريخي للكتاب المقدس. فتاريخ نشأة علم الكتاب المقدس الحديث هي عملية متشعبة ومتنوعة بلا توقف، والتي تكمن جذورها بلا شك في الأبحاث اليهودية في العصر الوسيط. ونهل مفسرون مثل كالفين وجروتيوس وأيضًا سيمون من هذه المصادر. وعلى أية حال ينطبق هذا "التحديد للأصول" على البحث في العهد القديم. ولكن يجب عرض عملية النشأة فقط في ضوء وتوجيه عناصر فريدة. ويمكن إبراز درجة وقوة التأثير والموضوع الجديد والحدث المتطور لهذه الأطروحة بالتفصيل. ويجب الحديث عن ريتشارد سيمون، عندما يجب في مثل هذا المسلك من التقييم والتقدير ذكر عالم مهم للبحث في العهد القديم، وهو عالم لم يقدم أفكارًا ومعايير جديدة، وإنما أثر في بحث وتعليم مبادئ وقواعد المنهج النقدي التاريخي.

---

(1) انظر: P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, S. 224.

(2) G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie, 1961. – K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jh., 1966.

21. يوهانس كليركوس

وجدت فرضيات النقد الأدبي والتاريخ الأدبي لريتشارد سيمون نقاشًا وجدلًا مبدئيًا في الكتاب المجهول ليوهانس كليركوس (جان لى كليرك) بعنوان: "آراء بعض اللاهوتيين في هولندا بشأن كتاب التاريخ النقدي للعهد القديم، الذي صنفه ريتشارد من معهد الخطباء" (أمستردام 1685).

ولكي لا يصطدم مع ملاحظاته النقدية قدم كليركوس كتابه في شكل بضع رسائل، وأوضح أنه يشير إلى مناقشات أصدقائه الذين قاموا بفحص دقيق لكتاب سيمون "تاريخ نقد العهد القديم".

ويجب تلخيص الفرضيات الجديرة بالملاحظة عن تاريخ نشأة الأسفار الخمسة بشكل موجز:

1- رفض كليركوس آراء سيمون بخصوص موروث الأسفار الخمسة من خلال الكتبة. فإذا كان موسى قد أوجد مؤسسة السجلات الرسمية، فلا يمكن أن توجد أية وثائق من زمن ما قبل موسى[1].

2- عبّر كليركوس في هذا السياق عن تخمينه أن الأسفار الخمسة نشأت من وثائق خاصة قديمة. وقال إن واحدة من هذه الوثائق قد اقتبست في سفر العدد 14:21.

3- طرح كليركوس من جديد السؤال عن مؤلف، أو محرر الأسفار الخمسة. ولاحظ ضعف فرضيات سيمون، واعتبر أنه من المستحيل إبراز الحدث الظاهري للموروث على هذا النحو القوي والشروع في ذلك من توضيح مسائل النشأة. ويجب الإشارة إلى إمكانية "في أي غرض قام المؤلف بتأليفه، ما هي المناسبة التي جعلته يأخذ القلم وما هي الآراء أو الأحداث التي يمكن أن يشير إليها في هذا العمل، في كل

[1] Sentiments de quelques théologiens ..., p. 123.

شيء عندما لا تكون المسألة كتابًا يحتوي على انعكاسات عامة أو حقائق أبدية، التي هي نفسها في جميع الأعمار وبين جميع شعوب العالم"[1].

وتري بوضوح من هذه الكلمات كيف تمنى واستهدف كليركوس تبسيطًا للمناهج، وكيف حاول اختبار نفسه في موقف التثبيت الكتابي لأسفار الكتاب المقدس. وتعزو قيمة خاصة إلى التحديدات الدقيقة، التي أحدثها كليركوس ليس فقط في مجال النقد الأدبي، وإنما أيضًا -كما سنرى- في مجال نقد النص.

4- من هو مؤلف الأسفار الخمسة؟ رفض كليركوس رأي سبينوزا. فعزرا وفقًا لرأيه ليس محل شك، لأن الأسفار الخمسة في حيازة السامريين أيضًا[2]. ومن المؤكد أن رجلًا ما قام بعمل الأسفار الخمسة قبل انقسام المملكة إلى مملكة يهودا ومملكة السامرة. وكان هذا الرجل مقبولًا لدى الفريقين. وفكر كليركوس في الكاهن المذكور في سفر الملوك الثاني 17: 28. وتبدو هذه الأفكار اليوم غريبة بعض الشيء. ولكن يجب ألا ننسى أن البحث حاول تحسس سر نشأة الأسفار الخمسة. وربما سيتضح من جديد عِظَمِ الإنجاز الفكري لنقد الكتاب المقدس، وما هي الجهود غير المسبوقة والمطلوبة لإيجاد حل مناسب.

كذلك أثبت كليركوس في مجال نقد النص أنه سيد المنهجية الدقيقة. فقد تناول في كتابه المهم "فن النقد" (1697) معتمدًا على أعمال كابليوس توسيع نطاق تساؤلات النقد النصي بدقة كبيرة. وبعدما وصف في البداية الصعوبات التي يقدمها النص العبري بالتفصيل، حدد كليركوس ثمانية قواعد تجب مراعاتها عند تناول وإعادة تركيب المواضع الفاسدة[3]. وأدرك كليركوس بحذر من التخمين السريع وجهات النظر التي يجب مراعاتها عند التدخل في النصوص الفاسدة. وينبغي عرض أي تخمين

---

[1] A. a. O. p. 122 f.

[2] A. a. O. I. Brief, p. 6.

[3] Ars critica, 1697, .Sectio I, cap. 1713 ثم طبعت في ليبزج

بأسلوب وسياق أفكار الكاتب. ويجب التدخل العميق في السياق. وإذا نجح إثبات تخمين ما، فلا يجب بأي حال وضعه في النص العبري. ويظل هذا التخمين جزءًا من التعليق على النص. ويطلب من النقاد ضبط النفس، والتواضع بشكل كبير. بينما ينكر علماء اللاهوت الأرثوذكس من حيث المبدأ ضرورة التخمين، واجتهد كليركوس إلى معالجة دقيقة، وخالية من العيوب للنص العبري. ويمكن ذكر هذا المثال فقط من الكتاب الضخم "فن النقد". لقد قدم كليركوس نفسه لنا باعتباره عالمًا صاحب حكمة واعية، ومنهجية محددة واضحة.

أثبت كليركوس أنه باحث دقيق بطريقة منهجية وعقلانية ليس فقط في النقد الأدبي والنقد النصي، وإنما أيضًا بوجه خاص في التفسير. فقام بالتعليق على الأسفار التاريخية في العهد القديم التي حررها كريستوف ماتيوس بفاف في عام (1733).

بدأ كليركوس بالتعليق على سفر التكوين عام (1693) وأكمل عام (1696) التعليق على الأسفار الخمسة. وتبعتها الأسفار التاريخية الأخرى عام (1708). وأكد مؤلف هذه التفاسير صراحة أنه لا يرغب إلا في تقديم تعليق فيلولوجي."كان فصل هذه التعليقات عن التفسير اللاهوتي مناسباً للعصر. ونادرًا ما شعر المرء بضرورة ربط هذه العناصر سويًا" (لودفيج ديستل، ص434). ويمكن التأكيد عن هذه التفاسير ما يلي:

1- تنطلق من فهم نقدي للغة، الذي لا يعتبر اللغة العبرية بأية حال من الأحوال أساسية، ولكنها تتبع تاريخ نشأتها.

2- كان كليركوس مشغولًا بجوهر وغرض الترجمة. فطرح مطالب كبيرة وعرض المشاكل وقرر استحالة الاستعانة الصائبة لمعنى الكلمة ومعنى الجملة.

3- انفصل كليركوس عن سلطة الحاخامات، ووضح المشاكل التفسيرية بحذر شديد وببساطة كبيرة.

وجمع لودفيج ديستل في صفحة (435) من كتابه بعض الأمثلة من تفاسير يوهانس كليركوس. ويجب إبراز أربع نقاط منها، هي:

1- لا يمكن فهم كلمة "bara= خَلَقَ" في سفر التكوين 1: 1بالمعنى العقائدي "خلق من العدم".

2- لا يشير سفر التكوين 3: 15 إلى المسيح وكذلك لا يشير سفر التكوين 12: 3 إلى عقيدة التبرير.

3- يمكن عند تفسير الاصحاح الخامس في سفر التكوين التخلي عن "التسلسل الزمني للكتاب المقدس".

4- لا يجب التفلسف بشكل معين عن خلق النور بدون خلق الشمس في سفر التكوين 1: 3. ويمكن أن تكشف هذه الإنكارات الاهتمام الذي سيؤدي إلى المزيد والمزيد من تحديد البحث النقدي التاريخي. وينبغي أن يتحرر تفسير الكتاب المقدس من التشابك بين الفرضيات العقائدية والأهداف، ويتحرر في الوقت نفسه من كل الارتباطات بالفرضيات الميتافيزيقية. ويعني هذا بشكل إيجابي: أن التفسير الفيلولوجي والنقدي يجب أن يعززا ببراعة وموضوعية إبداع النصوص "الكلمة الأجنبية" في النص. ويجب أن يعي هذا التفسير أن وظيفته الإجبارية في خدمة جميع المزاعم اللاهوتية والفلسفية.

يمكن أن نرى كيف أصبح كليركوس أكثر وأكثر حذرًا مع تقدمه في العمر. وتم ترك الفرضيات الجريئة لكتاب"مشاعر بعض اللاهوتيين" في تفسير سفر التكوين في عام (1693)، وفي تفسير الأسفار الخمسة الذي أُكتمل عام (1696). وتم في مقدمة تفسير سفر التكوين التمسك بأن أجزاء كثيرة من الأسفار الخمسة أحدث من موسى، لكن تم البحث أيضًا عن الدليل على أن هذه الأجزاء لها أهمية قليلة فقط في السؤال عن المؤلف. وهكذا يعزو الأسفار الخمسة مجددًا إلى موسى[1]. لقد حاول كليركوس أن لا يضع أي فرض لا يمكن إثباته بشكل كامل. وكان يخشى بالطبع من "المحاكمة بتهمة الهرطقة" في هذا العصر. وقام كليركوس في تفاسيره للأسفار الخمسة، التي تلاها تفسير الأسفار التاريخية عام (1708)، بشرح فيلولوجي وتاريخي للنصوص. ويجب مقارنة

[1] Prolegomena, Dissertatio III: De scriptore Pentateuchi Mose.

تفاسير يوهانس كليركوس بتفاسير هوجو جروتيوس. ونلاحظ المسلك العقلاني والتاريخي الدقيق أيضًا عند كليركوس. ولكن كليركوس استطاع أن يكون مسئولًا بأعماله أمام الكنيسة. ويمكن القول إن كليركوس تلقى كل خيوط البحث النقدي في عصره في نهاية القرن السابع عشر، ورتبها ووحدها بحذر قبل أن ينطلق عصر التنوير في القرن الثامن عشر، ويتقوى بكل القوة الكبيرة للأعمال التمهيدية النقدية من القرنين السادس عشر والسابع عشر.

22. صورة العالم الجديدة

رافق ازدهار نقد العهد القديم إعادة توجيه للإنسان في الكون الذي طلب حقه غير المشروط. وكان كتاب "ثورة في عالم السماء" لنيكولاوس كوبرنيكوس بمثابة الصدمة في القرن السادس عشر. لقد دفع الانطباع السائد، الذي أحدثه هذا التحول في فكر وتوجه العالم، علم اللاهوت البروتستانتي في البداية إلى الانفصال عن صورة العالم الأرسطية والبطلمية. وأصدر أندرياس أوسياندر عام (1543) كتاب "كوبرنيكوس" وأدخل العلم الجديد في جامعة لوتر . وبهذا وجدت إمكانيات شاملة لرؤية عامة جديدة للكون، والتي أثرت بلا شك أيضًا على علم الكتاب المقدس. ولكن "اللوترية" هي ذلك المذهب المسيحي الذي أضاع أن يحدد تصوراته وإمكانياته الكبيرة"[1]. واعتبرت العقيدة الأرثوذكسية أن مذهب كوبرنيكوس مخالف للكتاب المقدس، وتشبثت بعقيدتها الضيقة عن الإلهام. وتمت التضحية باتساع وحرية البحث والتعليم لصالح مبدأ ثابت. وقد أخبر الكتاب المقدس فقط ما هو أساسي في الطبيعة وكيفية خلق وبناء الكون. وهي المعلومات الوحيدة التي يقدمها الكتاب المقدس المعصوم من الخطأ.

---

[1] E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. I, S. 115.

هذا المفهوم الضيق والعقائدي للطبيعة والكون يتوافق مع وجهة نظر دينية وغائية متساوية ومستقرة في اللاهوت الديني. فالتاريخ وارتكاب الخطيئة وتاريخ الخلاص ونهاية العالم هي التواريخ، التي يتم فيها فهم التاريخ العام، كما كان الحال في العصر الوسيط. وهذا العنصر يمكن فهمه، إذا فهمنا أن الكتاب المقدس لم يكن في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كتابًا للتربية فحسب، وإنما أيضًا مصدرًا لكل حكمة العالم، ومن هذا المصدر أُكتسبت معرفة محددة عن تاريخ البشرية. ولذلك كان التسلسل الزمني في العهد القديم الأساس، الذي قام عليه تاريخ العالم كله. وبدون تردد فقد استنتجت الحسابات "العلمية" والافتراضية من التركيب التاريخي للعهد القديم، وتداخلت مع بعضها البعض. وظلت نظرية دى لا بيريرا عن ما قبل آدم وهدم "التسلسل الزمني في الكتاب المقدس" المستهدف منذ جروتيوس وكانت ممارسته غير فعالة بوجه خاص من قبل كليركوس. ومن أجل هذا الفهم المرتبط بالكتاب المقدس للطبيعة والتاريخ، والذي حدد رؤية العالم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كتب إيمانويل هيرش ما يلي: "أولا- كانت صورة العالم تحمل رؤية بسيطة وذات مغزى لكل المعارف الموجودة لدرجة أن العَالِم وغير العَالِم يمتلك إطارًا مكتسباً لمعرفته وخبرته ثابتًا وجامعًا لكل التفاصيل. ثانيًا- تضمن صورة العالم، لأنها كانت لاهوتية ومتمركزة حول الإنسان على وجه التحديد، فقد كفل وحدة بسيطة وبديهية من المعرفة والتدين والأخلاق، وذلك بأنها تمكن من إدراك السياق الطبيعي والتاريخي انطلاقًا من عقيدة تنبؤ ذات طابع أخلاقي"[1]. وإذا أوضح المرء هذه السياقات العميقة، فيفهم المرء على الفور، لماذا تم تجاوز الصدمة العلمية التي أحدثها كوبرنيكوس في صورة العالم التي رسمها الكتاب المقدس للحياة، ولماذا تم تجاهلها. ولا يجب تفكيك إطار الكتاب المقدس عن الحياة والفكر. ولقد أراد الإنسان في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن يوجد في تلك البيئة من الأمان والطمأنينة. ودمرت هجمات كوبرنيكوس وكبلر المؤثرة كالزلزال كل الأسس والمقومات. ولكن تزايدت في

---

[1] A. a.O. S. 128.

القرن السابع عشر الهجمات على التركيبية المعقدة لمعرفة الكتاب المقدس للطبيعة والتاريخ. ويعتبر بلياسي باسكال شاهدًا على الإمكانيات غير المسبوقة التي فتحت للاهوت التوجه الجديد في العالم والطبيعة. فيقوم "رب إبراهيم وإسحاق ويعقوب" والعهد القديم الذي أعلنه هذا الرب على خلفية رؤية الطبيعة والعالم، والتي انفتحت على كل الإنجازات العلمية حتى الآن. وخارج الأجواء المألوفة، ظهر عند باسكال سر أمان منشود في الحياة والتفكير، الذي يتجاوز الرعب اللانهائي ومعجزة اليقين. وتم تفكيك إطار صورة العالم في الكتاب المقدس، لكن لم تتداع الرسالة- على عكس كل مخاوف الأرثوذكسية. ولكن باسكال كان موجودًا في مكان موحش، وبعيدًا لدرجة أن المرء لا يكاد يجرؤ على ذكره في الأحداث الفردية للتطور التاريخي. ويميز القرن السابع عشر المواجهة العدائية بين رؤية العالم المرتبطة بالكتاب المقدس، وتلك التي تهدد الطيور الجوارح في عصر التنوير التي غزت بشكل متكرر العالم البشري للكتاب المقدس من مناطق غير معروفة وغير مألوفة. ونذكر هنا فقط إسحاق دى لا بيريرا. ويعد هجومه على صورة التاريخ الدينية في عصره مميزة. لقد تجرأ دى لا بيريرا على أن يعبر في كتابه- في طبعته المجهولة- عن فكرة أن هناك بشرًا كانوا يعيشون قبل آدم[1].

كان هذا التفكيك لإطار التاريخ في الكتاب المقدس، والذي وُجد فيه المعاصرون، إجراميًا لدرجة أن دى لا بيريرا تم حبسه. وكان لا يزال مصير جيوردانو برونو يلقي بظله الأسود. ولكن بدأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر فكرة التنوير التي جاءت من إنجلترا إلى فرنسا وهولندا. واكتسب تفكيك إطار الكتاب المقدس أرضًا في القارة الأوروبية من خلال وجهة نظر شاملة عن الطبيعة والدين الطبيعي (هربرت فون شربورى)، وقُطع الطريق على صورة العالم الجديدة. وتحلل العقل بشكل كبير عن سلطة الكتاب المقدس، والتي تحظى باحترام عالمي لخلاصة عالمية.

---

(1) إن الممارسة قبل آدم نجدها في الأشعار أرقام 12 و13 و14 من الفصل الخامس من رسالة بولس إلى الرومان. فمن خلالها يتبين لنا كيف عاش البشر الأوائل قبل آدم. باريس 1655.

حاول العديد من علماء اللاهوت المناورة بمهارة في هذا التفاعل الفكري الكبير. ومع ذلك لا يوجد نقص في التعليقات الواضحة. ويمكن هنا أن نذكر بوجه خاص كتاب "عالم السحر" (1691-1693) للواعظ الإصلاحي بالتهاسار بيكر. لقد دمر الواعظ المؤثر في أمستردام سحر العالم المقيد لمعاصريه، وسعى إلى تمهيد الطريق أمام معرفة جديدة للحقيقة. وبذل جهدًا من أجل تمييز واضح، فقال إن الكتاب المقدس يعلم فقط الأشياء الإلهية التي تخص معارفنا واكتشافاتنا، ولذلك يجب بحثها بشكل حقيقي ووضوح. وانفصلت هنا إذن ملاحظة الطبيعة والعالم عن سلطة الكتاب المقدس، بدون الإضرار بالأشياء الإلهية في الكتاب المقدس. وتجدر ملاحظة حقيقة أن بداية عصر التنوير في القرن السابع عشر قد تناولت في المقام الأول طبيعة الفكر المرتبط بالكتاب المقدس. ونتذكر هنا تأويل سبينوزا الذي ينطلق من المعارف المتحررة لبحث الطبيعة، ويسعى إلى إدخال النتائج المكتسبة في علم الكتاب المقدس. وقد خُفف وحُل إطار الكتاب المقدس لدراسة التاريخ في القرن الثامن عشر. وظل في مجالات التاريخ رواد الفكر التاريخي العقلاني والسوزيون وجروتيوس وسيمون وكليركوس من الدعاة الفرديين للتنوير المشرق ببطء. والحقيقة المفيدة هي أنه رغم أن نيوتن كان قادرًا على ترك إطار دراسة الكتاب المقدس للطبيعة والعالم، إلا أنه حدد أزمنة تاريخ العالم على أساس التسلسل الزمني في الكتاب المقدس[1].

لم يكن البحث العام للكتاب المقدس قادرًا بعد على الانفتاح أمام التغيرات في النظرة العالمية التي سادت في القرن السابع عشر. وسادت من وقت لآخر أساسيات صورة العالم الجديدة فقط. لقد أثر سحر رؤية كل المعارف القائمة والتي ظن المرء أنه يمتلكها بشكل لا لبس فيه وبشكل آمن في إطار الكتاب المقدس أكثر من عقيدة الإلهام. ولا يكشف البحث العام للكتاب المقدس في اللاهوت البروتستانتي عن اكتشاف أي آثار لتوضيح فعال من خلال صورة العالم الجديدة، لا في القرن السادس

[1] E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. I, S. 217.

عشر ولا في القرن السابع عشر. فالفرصة الكبيرة التي قدمها أوسياندر عام (1543) كانت مفقودة على طول الخط.

نقف الآن على عتبة عصر التنوير الذي انطلق من إنجلترا وامتد إلى القارة الأوروبية، وظهر تأثيره في القرن الثامن عشر في ألمانيا بشكل كامل. كما استحوذت بالفعل الأفكار الجديدة في فرنسا وهولندا. ويجب أن نرى الآن شيئًا واحدًا، هو أن التنوير هو التيار الكبير الذي تغذيه أخاديد مختلفة. ولكن المصادر الأساسية كانت هي عصر النهضة أو المذهب الإنساني وبلوغ صورة العالم الجديدة لكوبرنيكوس.

23. أفكار عصر التنوير

تدفقت الأفكار الفكرية للتنوير من مصادر عديدة في القرن الثامن عشر. وتكررت محاولات لإيجاد صيغة أو مصطلح أو قاسم مشترك، لا يمكن تجاهله. فتحدث فالتر جوتس عن "عصر الحكم المطلق"[1]. وأيده كارل بارت، وقبل أي شيء صور تحول فهم الذات البشرية، تلك المحاولة الكبرى في القرن الثامن عشر، مع ثقة كبيرة في النفس، ومجموع الطبيعة، واستيعاب التاريخ المعطى والمقبول على أنه شيء بشري، وبالتالي جعله إنسانيًا"[2]. وهذا الاعتقاد في القدرة الكلية للبشرية يعني أن واقع الرب الظاهر من الخارج والواعي قد تعدل إلى ظاهرة معايشة ومفهومة داخليًا. وتشكل بالتدريج إدخال الرب في دائرة الوعي الذاتي الإنساني المستقل[3]. ويمكن الانطلاق من هذه المساعي "المطلقة". ولكن يجب في تاريخ بحث العهد القديم تمييز تلك الأفكار والتصورات بشكل أدق، والتي كانت متاحة لبناء علم النقد التاريخي

---

(1) W. Goetz in der Propyläen-Weltgeschichte, 1932.

(2) K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh., 2. A. 1952, S. 62.

(3) A. a. O. S. 64.

باعتباره قوة دافعة، وله مقومات وعوامل تشكيل. ويجب في هذه المحاولة أن نتصرف بالطبع بشكل مميز، لأنه من المستحيل قياس وسبر غور اتساع وعمق تيار التنوير.

يرتبط التنوير -وفقًا لمقصده الأصلي- بالإيضاح والتوضيح والوضوح. وقام فولفجانج فيليب بتعقب الجذور الدينية لهذه الفكرة[1]. ورافق التنوير لحن الإيقاظ المؤثر والقائل: انهض من النوم! فالكون أصبح نورًا، ووجد إشعاع الإبداع المنير أخيرًا ما يطابقه في الإنسان المستيقظ والناظر إلى النور. وتتغلغل العين المشرقة في شمولية الوجود والأحداث. وتتحاشى الظلال الليلية وأحلام المورثات الغامضة. ولكي يستطيع الإنسان أن يرى ويلاحظ ويفهم ويفسر العالم من جديد بشكل موضوعي، يجب عليه أن يحرر نفسه من كل الأحكام المسبقة التي كان يواجه بها الأمور (فرانز يس بيكون).

ما هو التنوير؟ يقول كانط في إجابته: "التنوير هو خروج الإنسان ذاتيًا من عدم نضجه. فعدم النضج هو عدم القدرة على استعمال العقل دون إرشاد من شخص آخر. وهذا النضج هو المسؤول عن النفس، عندما لا يكون السبب هو عدم الفهم، وإنما اتخاذ القرار والشجاعة أن يستعمل عقله دون توجيه من شخص آخر. فشعار التنوير هو: تشجع أن تستعمل الفهم الخاص بك![2]". فالنضج والعقلانية هي المحددات الذاتية الجديدة للإنسان، الذي استيقظ على التنوير. ومع ذلك، وجب على التنوير من البداية أن يمنع الاضطرابات والانحطاط الشعبي التي أحدثها. وطور التنوير أشكالًا فكرية شاملة يعود الفضل في إثباتها التاريخي الفلسفي إلى إرنست كاسبرر. فكتب: "إن ما بحث المرء عنه وما افترضه باعتباره شيئًا دائمًا لا يتزعزع، هو نظام وقانون الحقيقة ذاتها. ولكن هذا القانون ينص على أن الحقيقة في حد ذاتها ليست مجرد مسألة، وليست كتلة غير مترابطة من التفاصيل، وإنما يمكن أن تظهر شكلًا شاملًا وممتدًا فيه.

---

[1] W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, 1957.

[2] Kant, Was ist Aufklärung? 30. Sept. 1784.

وهذا الشكل موجود وفقًا لتحديده الرياضي وفي تشكيله وتقسيمه من حيث المقدار والعدد ... لا يقود الطريق وفقًا لذلك من المصطلحات والمبادئ إلى الظواهر، وإنما يقود من الظواهر إلى المصطلحات والمبادئ. والملاحظة هي التاريخ. والمبدأ والقانون هما المشكلة. وهذا هو التسلسل الهرمي المنهجي الجديد الذي ترك طابعه في الفكر العام في القرن الثامن عشر"[1]. ونقول بعبارة أخرى أن النداء "تشجع!" ينطوي على تقرير المصير للتفكير الذي يجب أن يبحث ويعرض القوانين الرياضية.

لم يستطع هانس بلومنبرج رفض كون التنوير ليس العلمانية، و"إنما هو موقف مضاد وتأكيد ذاتي ضد الاستبداد اللاهوتي الذي أصبح لا يحتمل"[2].

خلفت المسيحية "مقدارًا من التوقعات والتطلعات غير المشبعة والمخيبة للآمال والمتزايدة بإصرار"[3]. وقد أصبح ما تم الإعداد له من زمن طويل أمرًا عارضًا. ولقد فصل التنوير عالم المعرفة وعالم الإيمان عن بعضهما بشكل منهجي وظاهري. ومع ذلك، لم يفكر أحد داخل علم اللاهوت والكنيسة في المخاطرة بالعقيدة التقليدية، لأن المرء حاول أن يتبع روح العصر "بأرثوذكسية عقلانية"، فأدى ذلك إلى إشكالية " النهاية السلمية". تلك النهاية التي أدت إلى حقيقة أن الإيمان أو المعرفة بالوجود الأسمى قد نحيت إلى "مجال الذات والتأمل وأدرجت المعرفة إلى عالم نهائي، وسوف تكتشف ويجب أن تكتشف أن حافة هذه اللانهائية هي العدم"[4].

لكن هناك وجهًا آخر "للنهاية السلمية". فمنذ ظهور مذهب تأليه الطبيعة، اكتسبت الطبيعة بالإضافة إلى العقل طابع القوة الافتراضية. ولذلك يعني الأمر "الرب أو الطبيعة". وسوف تكون الطبيعة من الآن فصاعدًا هي صوت الرب، ويصبح صوت

---

(1) E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 1932, S. 8.

(2) H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 1966, S. 143.

(3) A. a. O. S. 71.

(4) H. J. Iwand, Nachgel. Werke I, 1962, S. 18.

الرب هو الطبيعة. ولهذا التداخل نتائج لا يمكن التغاضي عنها بالنسبة لبحث النقد التاريخي للكتاب المقدس، وبالنسبة للفهم الذاتي عند الباحث الذي يستعمل عقله، وبالنسبة لتحديد الأشياء في "المواد الدينية" التي ينشغل بها. وكتب كارل بارت عن هذا: "توجد منذ هذا القرن مشكلة نعتبرها "علم التاريخ النقدي". ولا يعني هذا سوى أن إنسان هذا القرن قد بدأ في أن يعزو نفسه إلى الماضي في مقابل التفوق الأساسي ووضع نفسه في المكان، الذي لا يعلن منه فقط عن الأفعال ولا يؤكد فقط التقارير الخاصة، وإنما يتوجه أيضًا إلى معيار محدد حول ما حدث. ويتحول هذا الحكم بفضل المعيار المستعمل على الأقل في نظر النظرية المعتادة للتاريخ في هذا العصر لتصبح بالضرورة حكمًا أكثر راديكالية على الماضي. فالمعيار المستعمل هو ببساطة شديدة إنسان الحاضر مع ثقته في قدرته على الملاحظة والحكم، وفي إحساسه بالحرية، وفي غريزته الفكرية في الغزو، وفي حثه على الشكل، وفي ثقته الذاتية الأخلاقية. إذًا ما الذي يمكن أن يكون صحيحًا في مسائل الوقائع التاريخية المتعلقة بالحقيقة، مثل ما هو محتمل نفسيًا أو فسيولوجيًا، أو على الأقل غير محتمل لإنسان الحاضر؟"[1].

---

[1] A. a. O.S. 39 f.

الفصل الثالث

نشأة علم النقد التاريخي

في عصر التنوير

يجب أن نهتم خلال الصفحات التالية ببعض المراجعات الموجزة. فيجب تناول تحول الفهم الأساسي للبروتستانتية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكيف أصبح الموقف النقدي تجاه الكتاب المقدس أكثر انتشارًا. فلم يظهر النقد التاريخي بين ليلة وضحاها في علم الكتاب المقدس، بل كان يطالب بالمزيد عبر عقود عدة، وعلى المدى البعيد لم يعد يستطع لاهوت الكتاب المقدس أن يقاومه. ويكشف لنا علم اللغات القديمة ونقد الكتاب المقدس والتفسير عن تشكل مبدأ جديد ناشئ، واجه في أول الأمر مقاومة في كل مكان، أو أقرت له صلاحية محدودة. وعلى أية حال، فمن الخطأ اعتبار النقد التاريخي نتاج عصر التنوير. فالحركة الإصلاحية والمذهب الإنساني مارسا النقد. لكن مما لا شك فيه أن علم النقد التاريخي قد ظهر في عصر التنوير. ومع ذلك، تذكرنا الفقرات التالية مرة أخرى بأن ظهور الحركة العلمية الشاملة في مجال أبحاث علم الكتاب المقدس كان لها تاريخ سابق لا يمكن تجاهله. ولذا يجب تلخيص ما تم عرضه حتى الآن.

24. البحث النحوي واللغوي

سار البحث النحوي للغة العبرية في القرن السابع عشر في ثلاثة اتجاهات مختلفة[1]. فكان كتاب "الكنز النحوي للغة العبرية المقدسة" لبوكستورف الكبير أساسيًا إلى حد كبير[2]. وقد اتسم هذا الكتاب بقدر كبير من الكمال والوضوح، معتمدًا على ثروة من الموروثات الحاخامية. وحمل عنوان الكتاب وصفًا للاتجاه الذي سلكه بوكستورف. فهذا العالم الرائع نحط الحاخامات يتماشى تمامًا مع المفهوم اليهودي للغة. فهو يُعلّم ويشرح "اللغة العبرية المقدسة" التي تنطوي حروفها وكلماتها على وحي إلهي. ومن المفهوم أن مثل هذه القواعد وجدت العديد من المؤيدين والمعجبين في عصر الأرثوذكسية. ومن المفهوم أيضًا أن بوكستورف الكبير وبوكستورف الصغير قد تدخلا في الجدل الدائر حول علامات التشكيل العبرية مؤيدين عقيدة الوحي الصارمة في نشأتها. وهو التوجه الذي عارض بشأنه لودفيج كابليوس باعتباره ناقدًا هذا الاتجاه الأرثوذكسي. وكما رأينا، لم يقدم فقط دليلًا قويًا ضد الاعتقاد بأصالة علامات التشكيل العبرية، بل واجه أيضًا- بعيدًا عن الحكم الأرثوذكسي المسبق- اللغة العبرية على هذا النحو بانتقاد محايد. ولقد تجرأ على أن يطلق على هذه اللغة المقدسة بأنها لغة فقيرة وفظة وبلا ثقافة وغامضة ومبهمة. ومثّل أندرياس دانز اتجاها ثالثًا[3]. وسمى فيلهلم جزينيوس عمله النحوي "البرهان الفلسفي"[4]. وسعى دانز إلى بناء كامل لنظام تعليمي لغوي على أساس علاقة مريحة مع الموروثات الحاخامية. الأمر الذي جعل فرضيات جزينيوس الخاطئة تتراجع أمام عرض تربوي دقيق، مما سبب للعمل انتشارًا واسعًا. وفي القرن الثامن عشر تم تنقية وحل تضارب هذه الاتجاهات الثلاثة من خلال العمل الفريد لفقيه اللغة الكبير ألبرت شولتنس. فقد وفر بحث اللهجات السامية الشرط الأساسي لهذا العمل المهم.

---

[1] انظر: W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrist, 1815.

[2] صدرت في بازل عام (1609) وقبل ذلك نشر بوكستروف (1605) "Epitome gramm. hebr.".

[3] Nucifragibulum, sanctam scripturae V. T. linguam Hebraicam enucleans, 1686.

[4] Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 120 ff.

كانت معرفة اللغة العبرية مؤثرة بوجه خاص وكانت تزداد باستمرار. فيمكن إثبات وجود خط متصاعد يمتد من بيتر كيرستن عبر توماس أربنيوس ويوهان فريشموت وأوجست بفايفر وأبراهام هينكلمان حتى ألبرت شولتنس. كذلك حقق البحث النحوي الفيلولوجي تقدمًا كبيرًا في اللغات السريانية والكلدانية والسامرية والأثيوبية. وتمثلت الإنجازات المفيدة في القرن السابع عشر في المعاجم متعددة اللغات، التي جُمعت فيها الجذور المتشابهة من اللغات السامية بشكل منظم. وكان أول عمل مهم من هذا النوع هو " معجم اللغات الخماسي" (1612) تأليف فالنتين شيندلر. واعتبرت اللغة العبرية هنا أساسًا للغات السامية، لأنها حظيت باعتبارها لغة مقدسة بأهمية أساسية. وتبع ذلك لاحقًا المعجم السباعي للغات الذي وضعه هاينرش هوتينجر (1661) ثم أكبر وأشمل عمل بعنوان "معجم اللغات السباعي" لإدموند كاستيلوس (1669). وكانت هذه المعاجم متعددة اللغات نقطة الانطلاق لعلم اللغات السامية المقارن الذي اكتشف بالتدريج الطابع الحقيقي للغة المقدسة.

لقد استخلص ألبرت شولتنس نتائج حاسمة من البحث اللغوي المتعدد في القرن السابع عشر. واعتبرت اللغة العبرية لأول مرة لغة سامية، وفرعًا من عائلة اللغات السامية في البحث العلمي "مفتاح التغيير للعناصر، الذي منه لهجات اللغة العبرية وعلى وجه الخصوص اللهجة العربية التي تنحدر في بعض الأحيان من العبرية"[1].

ومن ناحية أخرى، اعتبرت اللغة العربية انقى وأوضح لغة سامية. وبهذا تم التخلص مما أثقل كاهل اللغة المقدسة. وعرض كتاب "الطريق الملكي القديم للكتابة بالعبرية" (1738) بصورة افتراضية وجدلية الفهم اللغوي الجديد الذي كان قد طُور في كتاب النحو الكبير في سنة (1737)[2]. ويجب هنا تجاهل العيوب

---

[1] تم إرفاق الدراسة لطبعة إربنيوس قواعد اللغة العربية، والتي صدرت حديثا بعناية شولتنس (1733).

[2] معاهد تم تأسيسها للغة العبرية، من خلالها نلتمس الطريق من أجل استعادة النظام والدفاع عنه، لاستخدامه في كليات محلية، 1737.

والأخطاء في الكتاب المهم لألبرت شولتنس. ويشيد ديستل بالإنجاز البارز في بحث اللغة العبرية قائلًا: "يكمن هذا الإنجاز التاريخي في أنه قد وضع اللغة في مستوى الإنسانية الأصيلة، وجعلها موضوع البحث العلمي من خلال أن الأساس الكلي للنحو أصبح مختلفًا، ولم تعد مهمته هي عرض التغيرات في الحروف المتحركة. ويكمن إنجازه في أنه تخلص للأبد من موروثات الحاخامات وعرض بوضوح طريق علمي حقيقي"[1].

لم يبرز شولتنس في أعماله النحوية والمعجمية في مجال الفيلولوجيا فقط، بل كتب أيضًا تعليقات رائعة على سفر أيوب (1737) وسفر الأمثال (1748). وأثرت أبحاث اللغة العربية في هذه التفاسير. ومن ثمّ فمن المفهوم أن هذه التعليقات قدمت في المقام الأول مجموعة من مقالات الفيلولوجيا المتخصصة. ومن الواضح أن حكمة الأمثال موضوع مرحب به في تلك الأبحاث الفردية التي تجاهلت عن قصد سياق الأمثال. وكان تعليق شولتنس عن الموروث التفسيري مثيرًا للاهتمام. وكان يُقَدِرُ بصفة خاصة بينيدا ومرسيروس وجروتيوس. ولكن كانت له رؤى جديدة مختلفة عنهم.

أفادت الأبحاث النحوية والفيلولوجية الكثيرة العمل التفسيري للعهد القديم بقوة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ورغم أن فهم اللغة كان موجهًا في الغالب إلى الفكرة السائدة عن اللغة المقدسة، غير أن اللغات السامية والاتجاهات الأخرى دخلت في التصور اللغوي (عند كابليوس ودانتس) عبر الأعمال التفسيرية. ولم يتم تعليم العبرية في الجامعات فقط في كليات اللاهوت، بل فرض المسمى الرسمي "أستاذ في اللغة العبرية" نفسه في كليات الآداب. وساعدت الفيلولوجيا عندئذ في القرن السابع عشر على التخفيف من عقيدة الإلهام بالتدريج وإفساح المجال للفهم الصحيح للغة والنص.

---

[1] Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 451 f.

25. نقد الكتاب المقدس وعلم المدخل

تطور فرع من علم الكتاب المقدس في اللاهوت البروتستانتي تحت عنوان "نقد الكتاب المقدس"، واهتم هذا العلم بالمناهج والأدوات المساعدة في تفسير الكتاب المقدس ووجه تفسير نصوص الكتاب المقدس بتعليمات وقواعد واضحة. وهدف "النقد المقدس" يتمثل في خدمة فهم الكتاب المقدس. ومن البداية كان أي حماس للتوضيح العقلاني غريب على فهم الكتاب المقدس. ولكن تم تجميع المعارف والنتائج النقدية- رغم أنها لم تناقش مجمل الكتاب المقدس بشكل جذري- في "النقد المقدس" في شكل موسوعات.

كان أول كتاب في هذا الفرع من علم الكتاب المقدس هو كتاب "مفتاح الكتاب المقدس أو كلمات الكتاب المقدس" (1567) لماتياس فلاكيوس. ودار البحث الأول من المقالات السبعة عن "المعرفة العقلية للحروف المقدسة" حول طريقة التأويل. واهتم فلاكيوس بربط المفسر بالأفكار العقائدية الإصلاحية، لكي يفسر العقائد المتشابهة في الكتاب المقدس. وتناول البحث الثاني المنهج الصحيح في التفسير الجدير بالملاحظة، والذي ينتمي لفرع "النقد المقدس". وكتب سالومون جلاسيوس "الفيلولوجيا المقدسة" (1623) وقدم فيه مطلبين أساسين للتفسير الموضوعي للكتاب المقدس، وهما: 1- الدراسة الدقيقة للغة، 2- معرفة وفهم أفكار النص. ولكي نفي بهذا المطلب الثاني نحتاج إلى طرح ذلك التساؤل الدقيق عن شخصية الكاتب؟ وما الهدف الذي يسعى من وراء كتابه؟ وما هي الدوافع وراء كتابة النصوص؟ وفي أي مكان وزمان؟ ويصبغ البيت الشعري التالي القاعدة الأساسية:" أي هدف ودافع ومقعد وزمان ومكان وطريقة، تلك الأمور السبعة لابد أن تكون حاضرة لدى القارئ".

لقد حظيت قواعد التأويل المقتضبة هذه بانتشار عند ممارسة "النقد المقدس". وأضيف تشابه العقائد باعتباره دليلًا دائمًا للتوجيهات الفردية.

تميز كتاب "الكنز الفيلولوجي أو معرفة الكتاب المقدس" (1649) لـ: يوهان هاينريش هوتينجر بمعرفة متميزة للمؤلفين الحاخامات. وتكشف بنية الكتاب عن الموضوعات التي تم تناولها بوجه عام في فرع علم مدخل الكتاب المقدس. فتناول الكتاب الأول "الشأن اللاهوتي"، وتناول الكتاب الثاني "أسفار العهد القديم في أجزاء". ونجد أنه لم يظهر مصطلح النقد حتى الآن في جميع الأعمال المذكورة أعلاه عن التمهيد والتأويل، ولا في كل الأعمال المتجذرة في العقيدة الأرثوذكسية.

وقدم لودفيج كابليوس بعد ذلك أول عمل مهم بعنوان "النقد المقدس"، وأعلن بشكل منهجي المراعاة الشديدة للنقد في أعماله. ودارت بعض الأبحاث داخل "النقد المقدس"، والتي ذكرناها في عرضنا عن نقد النص، وعن تقسيم الكتاب المقدس وعن النسخ المختلفة وعن اللغات وعن التفسير الصحيح، وأخيرًا عن تاريخ الموروث والترجمة.

كان كتاب كابليوس هو أول عمل مهم في مجال المداخل النقدية للعهد القديم. ولكن أوجست فايفر عرّف في كتابه "النقد المقدس" (1680) فرع المدخل بأنه:" قسم من فقه اللغة المقدسة، توجهه اليد اليمنى فقط نحو نقد النص المقدس من زاوية كماله ومعناه وكذلك من زاوية توافق الفقرات مع النموذج الأصلي".

ثم كان الحديث عن كتاب "فن النقد" لـ:يوهانس كليركوس، الذي صدر عام (1697) وأفسح المجال للمعارف النقدية. وقد وصل هنا النوع الأدبي ذو الطبيعة الخاصة إلى ذروته، لأن كتاب "فن النقد" لـ:يوهان جوتلوب كارتسوف انطلق من المبدأ الإصلاحي عن الكتاب المقدس بمجموعة من المسلمات البديهية تمامًا، وكان يبرر أكثر مما ينتقد. وعلى أية حال، نؤكد الحقيقة المهمة لتاريخ علم الكتاب المقدس البروتستانتي، وهي أن المعارف النقدية دخلت بوجه خاص في أعمال كابليوس وكليركوس. ويعني هذا أن التمهيد المنهجي والنقدي في التفسير الصحيح لنصوص العهد القديم قد اعترف بالدور المهم للنقد النصي بشكل خاص، ولكنه طالب بالتهدئة وبالتفسير المنقطع للنصوص من مسألة إلى مسألة (جلاسيوس). فـ "النقد المقدس"-

جنباً إلى جنب مع كتب المداخل المشار إليها- هو الرائد للفرع العلمي المعروف اليوم والمسمى "مدخل إلى العهد القديم". وسيكون من الضروري أن نفكر في الفكرة القائلة بأن "النقد المقدس" قد تناول فيما مضى موضوعات النقد النصي والتأويل والعقائد المتشابهة، وهي موضوعات تراجعت تماماً في علم المدخل المعاصر، ولم يعد لها المكانة المتميزة التي كانت تحظى بها في السابق كمادة مهمة للمحاضرات.

بجانب أعمال "النقد المقدس" في الكتب التي ظهرت في القرن السابع عشر، أُدخل في عنوانها مصطلح "المدخل". فإذا كان "النقد المقدس" قد تناول في الأساس قضايا عامة حول النص والنقد النصي والتأويل، فبالتالي ركزت "المداخل" على القضايا التمهيدية الخاصة. وعلى حسب معرفتنا فقد ظهر مصطلح المدخل لأول مرة في عنوان عمل الراهب أدريانوس (توفي في سنة 440 ميلادية)[1]. ومع ذلك فقد نوقشت -لأول مرة في "المدخل" في القرن السابع عشر- القضايا الخاصة بنشأة أسفار الكتاب المقدس وفهمه التاريخي. ويعتبر "المدخل" مرحلة تمهيدية لعلم المدخل الحالي بشكل أكثر من "النقد المقدس". وهو- المدخل- يعطي مفسر الكتاب المقدس المعارف الضرورية لفهم أسفار العهد القديم. ومن البديهي، أن وجود هذا الفرع العلمي انجذب إلى نظرية الإلهام. ويمكن للمرء التحقق من هذا في أول مدخل مهم لأندرياس ريفتوس[2]. فأشار ريفتوس، الواقف على أرضية النقل الشفاهي الإصلاحي على العكس من عقيدة الإلهام الجامدة، إلى أن الدافع الإنساني الفردي كان حاسماً عندما يستعمل الروح القدس القلم. فهكذا كتب كُتّاب وأنبياء العهد القديم رسالتهم طواعية، وبوعي كامل، وبدون أي إجبار من قوى خارقة للطبيعة. ونجد عقيدة الإلهام هذه في كثير من الأحيان في اللاهوت الإصلاحي. ولكن من الواضح أنه لا يمكن مناقشة الأسئلة التمهيدية إلا على أساس الفهم الذي يعطي مساحة للنشاط الإنساني الذاتي في عملية نشأة الكتاب المقدس. وكان ذلك يحدث بعناية فائقة. ولم يناقش ريفتوس مشاكل النقد

---

[1] O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1934, S. 1.

[2] A. Rivertus, Isagoge seu introductio generalis ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti, 1627.

الأدبي مطلقًا. وبدلًا من ذلك يوصف الأدب الكتابي غالبًا بأنه كان مكتمل ذاتيًا، ويعرض كل ما يمكن أن يخدم فهم الأسفار المختلفة في شكلها الحالي.

يظهر من كتاب "مدخل إلى أسفار العهد القديم القانونية" (1721) ليوهان جوتلوب كاربتسوف نوعية الأسئلة التي نوقشت في علم المدخل في القرن السابع عشر، ونوعية الموضوعات التي كان من الأفضل تناولها بشكل خاص في كتاب بعنوان "مدخل". رأينا أن كاربتسوف ألف أيضًا كتابًا بعنوان "النقد المقدس". ويمكن عند مقارنة العملين أن ندرك كيف بقي "النقد المقدس" في مجمله وكيف يعرض "المدخل" مقدمة خاصة في الأسفار المختلفة في الكتاب المقدس. وقد عرض نشأة قانونية العهد القديم في "الدراسات التمهيدية" وتم تحديد نطاق هذه القانونية. وانتقل كاربتسوف من هذه المقدمة للكتاب المقدس كله إلى الأسفار منفردة أي كل سفر على حدة. وأوضح أسماء أو عناوين الأسفار بالتفصيل. وتناول المسائل المتتابعة زمنيًا بالتفصيل. وأضاف إلى ذلك تاريخ تفسير كل سفر في العهد القديم. لقد قدم كاربتسوف خلاصة وافية للأبحاث التي شهدها القرن السابع عشر. وكان هذا بفضل أبحاثه العظيمة. ونادرًا ما كان يُظهر حكمًا مستقلًا. وبالإضافة إلى ذلك، تجنب كاربتسوف الأبحاث النقدية الحاسمة، حتى لو لم يجد بُدًا من تلقيها في شكل تقرير. وهناك حرص في "المدخل" كما هو الحال في "النقد المقدس". وكان من المتصور في بدايات "المدخل" أن تدعم الدراسة العلمية للكتاب المقدس دون أن تثير مشكلات. ولكن في وقت لاحق أُجريت الأبحاث النقدية مثل تلك التي قام بها أندرياس مازيوس (1696 في فرانكفورت).

نذكر مرة أخرى كتاب ريتشارد سيمون "تاريخ نقد العهد القديم" (1678) بصفته عملًا رائعًا. وهو يعد -كما سبق أن أشرنا إليه- أول مدخل تاريخي نقدي للعهد القديم. حيث لم يعد تناول أسفار الكتاب المقدس بتوقير أو التحفظ عند وصفها أو إلقاء الضوء عليها. بل إن ريتشارد سيمون طرح بإسهاب مسألة نشأة العهد القديم على بساط البحث. وحاول عرض تاريخ تطور الكتاب المقدس الحافل بالأحداث. وتجب في هذا الموضع الإشارة إلى ما عرضناه في مبحث رقم 20 وهو ما اكتشفه سيمون بدقة شديدة حول مشكلة تاريخ الموروث والتاريخ الأدبي في أعقاب باروخ سبينوزا. وفتح علم المدخل أُفقًا

جديدًا. فلم يعد علم المدخل ينظر إلى الأسفار كل سفر على حدة من الكتاب المقدس باعتبارها نصًا مكتملًا بل باعتبارها نصًا نتيجة تطور مستمر ومتراكم. وكانت هذه الرؤية للعهد القديم غريبة على "المدخل" في القرن السابع عشر، لأنها كرست عقيدة الإلهام من منطلقها، عندما أقرت بتقديرها الشديد لكتابات الكتاب المقدس باعتبارها كاملة، وتجرأت بتحفظ شديد على التطرق لنشأة الكتاب المقدس. لقد سلك سيمون مسلكًا مختلفًا تمامًا. وكما أعلن بنفسه مرارًا وتكرارًا، فإن التفكير التقليدي للفكر الكاثوليكي دفعه لتوجيه ملاحظته إلى نشأة العهد القديم وتطوره. وبالنسبة له، يرتبط التفكير الكاثوليكي التقليدي مع العنصر التاريخي الأدبي ارتباطًا وثيقًا، بينما لم يتح المبدأ السائد عن الكتاب المقدس في العلم البروتستانتي عن الكتاب المقدس مثل هذه النظرة التاريخية الأدبية. ولكن ريتشارد سيمون فرض نفسه لاحقًا. وشيد كارل هاينريش جراف نُصُبًا أدبيًا جديرًا بالملاحظة لرائد نقد الأسفار الخمسة وملهم الأطروحات عن التاريخ الأدبي[1]. لقد تذكر العلماء الكبار في القرن التاسع عشر الامتنان لآبائهم الروحيين في ذروة البحث التاريخي الأدبي للعهد القديم. وأثنى كوينن على جروتيوس، وكرّم جراف سيمون. وكان هذا الامتنان ذا دلالة كبيرة.

يمكن أن نثبت باختصار أن التمييز بين الوحي والكتابة نشأ أكثر فأكثر في "النقد المقدس" وفي "المداخل". وإن كان مؤلفو الكتاب المقدس في الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس بمثابة نقاط عبور خالصة لكلمة الرب، فقد حظى الآن الجانب البشري في الكتاب المقدس باهتمام متزايد. ورغم أن "النقد المقدس" قد نجح في المقام الأول في القيام بالنقد في سياق عقيدة الإلهام، فقد اتضح عند ريتشارد سيمون أن الفهم العام للكتاب المقدس في زمن الأرثوذكسية قد تم تقويضه من أساسه.

---

[1] نشر ك. هـ. جراف قصة ريتشارد سيمون في:

„Straßburger Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften" 1847, S. 158 ff.

بالإضافة لذلك يجب أن نذكر:

H. Margival, Richard Simon et la critique biblique au 17. siècle (Revue d'Histoire et de Litérature ecclésiastique I—IV. 1896—99).

26. تفسير العهد القديم

قبل أن نتناول المشاكل الحقيقية للبحث النقدي التاريخي في عصر التنوير يجب في هذا الموضع أن نلقي نظرة أخرى على تفسير العهد القديم في اللاهوت البروتستانتي. وغني عن القول إنه لا يمكن بالطبع أن نعرض هنا بشكل تقريبي تاريخ تفسير العهد القديم. ولهذا السبب وحده يمكن أن نتحدث فقط عن تأثير الأبحاث النقدية أو تأثير التصورات الأولى للبحث النقدي على علم الكتاب المقدس.

فيما يتعلق بهذا المشروع فقد ناقشنا في المبحث (22) مسألة كيفية اكتشاف صورة العالم الجديدة، وكيف أثرت على تفسير العهد القديم. وتتبع المبحث (25) هذا الاتجاه بعرض "النقد المقدس" و"المدخل". ويجب هنا مراجعة بأي قدر أدى التمهيد والمدخل للعهد القديم إلى ظهور وجهات نظر نقدية حاسمة، يمكن أن يكون لها تأثير لاحق في التفسير. ويمكن تلخيص نتيجة ملاحظاتنا في مبحثي (22 و25) من حيث إن رؤية العالم الجديدة لكوبرنيكوس لم تجد طريقها إلى بحث الكتاب المقدس. غير أن القضايا التمهيدية قد قُدمت بعناية فائقة، ودائمًا في إطار التحديد النهائي لنظرية الإلهام. إن الإشكاليات التاريخية الأدبية الكبيرة، التي طرحها ريتشارد سيمون، لم تجد في البداية أي صدى. ويمكن أن نلاحظ حركة مليئة بالأمل فقط في مجال أبحاث النحو والفيلولوجيا والنقد النصي (مبحث 24)، وتدفع كل شيء نحو فهم جديد للغة التي كانت تعتبر حتى تلك اللحظة لغة مقدسة. ودخلت اللغات السامية في مقدمة الاهتمام. ويجب قبل أن نلفت الانتباه إلى كتب التفسير التي قام بها فرد أن نطرح السؤال عن كيف كانت الأبحاث التاريخية والجغرافية، وربما أيضًا الأثرية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وهل هناك أي مواد متاحة يمكن استعمالها في تفسير الكتاب المقدس؟

كما أظهرنا في سياقات أخرى، أن الفهم التاريخي المنفصل عن الكتاب المقدس لم يستطع أن يفرض نفسه في القرن السابع عشر. لقد كانت هناك محاولات فريدة من هوجو جروتيوس وإسحاق دى لا بيريرا لتوضيح الأفق التاريخي العالمي لأحداث الكتاب

المقدس. وفي هذه المحاولات فقط أُعلن عن فصل الفهم التاريخي الدقيق عن صورة التاريخ في الكتاب المقدس. ومع ذلك، لم يبذل جروتيوس وإسحاق دى لا بيريرا جَهْدًا من أجل استمرارية تاريخ العالم خارج الكتاب المقدس. فقد حدث فصل النقد التاريخي العقلاني بشكل تلقائي. ولكن نجد، على أي حال، تصورات عن انفصال تاريخي عقلاني مشابه عند يوهانس كليركوس. وبخلاف ذلك كله فإن ما يميز هذا القرن صدور كتاب ناتاليس ألكسندر "التاريخ الكنسي" (1699)، الذي ربط فيه تاريخ إسرائيل وتاريخ الكنيسة بشكل وثيق. لقد تأسست كنيسة الرب في الجنة. وتركزت ملاحظة التاريخ على طريق هذه الكنيسة. وقد اكتسب التسلسل الزمني في الكتاب المقدس سمعة قانونية، كما تناوله مثلًا يوسف سكاليجر في كتابه "تصويب الزمن" (1583).

بقدر ما أصبح صوت النقد صاخبًا في هذا المجال، فإنه ظل في إطار التناول الزمني والتاريخي للعهد القديم، وتم تأكيده على أنه لا يقبل الجدل. كما أن الأبحاث في مجال الجغرافيا لم تنفصل عن الأرض المذكورة في الكتاب المقدس. فقد أضاف كل من أندرياس مازيوس وجاك بونفريرا أبحاثهما الجغرافية إلى تفاسيرهما. وصدر كتاب "الأماكن الجغرافية المقدسة في العهد القديم والعهد الجديد" (1704). ولقد اكتملت لأول مرة في هذا الكتاب محاولات تقديم مادة خرائط يمكن استعمالها. كما ارتبط علم الآثار بالكتاب المقدس بشكل مطلق. وتم أيضًا وصف وتوضيح وقائع العهد القديم بدون مقارنة مع مواد من خارج الكتاب المقدس.

> يقدم كتاب يوهان ياكوب شميدت "جغرافيا الكتاب المقدس" (1740) مثالًا توضيحيًا لطريقة مزاولة الجغرافيا وعلم الآثار في بداية القرن الثامن عشر. وقد أوضح المؤلف نواياه في المقدمة، وهي:
>
> 1- يجب عمل "رسم رياضي" لحدود أي بلد أو منطقة أو مكان.
>
> 2- يجب اكتشاف معاني الأسماء في لغتها وعرضها في ضوء الفيلولوجيا.
>
> 3- يجب في علم الطبيعة في أي بلد إثبات صلاحية الطقس وطبيعة وخصوبة التربة.

4- يعد الوصف الأخلاقي للسكان القدماء طبقًا لفطرتهم وعاداتهم وحرفهم وطعامهم وأدبهم وفنونهم ذو أهمية بالإضافة إلى "السرد التاريخي".

5- التأكيد من الدستور السياسي على هذا المعنى.

6- يجب -من حين لآخر- القيام بتفسير رمزي وتصوفي كما قدمه الروح القدس، أي عدم حذف أي شيء لا يخدم التفسير العقلي، ويساهم هذا كثيرًا في تحسين الإرادة، إذا لاحظنا أن الرب جعلنا نرى خيره وبركته، وأيضًا جديته في العقاب في سكان كل بلد (المقدمة، ص 2). لقد اجتمع هنا كل شيء، من الرياضيات حتى التفسير الرمزي الصوفي لما يحسن الأخلاق. وكانت مصادر البحث هي الكتاب المقدس والفيلولوجيا والمعارف الجغرافية والجوية والسياسية والأخلاقية. وقد خدم التصور الكلي في "التنوير". وتجب مراعاة الأسئلة التي طُرحت والمهام التي يتم رؤيتها. كما نجد أيضًا مجال التصويب الأخلاقي في القرن الثامن عشر، الذي استعمل أيضا كتاب "جغرافيا الكتاب المقدس". قارن مبحث (23).

لكن ماذا عن الإنجازات التفسيرية في القرنين 16، 17؟ ما الأعمال البارزة التي يمكن ذكرها؟ وأي المبادئ المستعملة في الأعمال التفسيرية المذكورة؟ كان لوتر وكالفين قد وضعا النموذج لدراسة كلية وشاملة للكتاب المقدس. ونذكر أن لوتر قد خصص من عمله الممتد لاثنين وثلاثين سنة ثلاثة أو أربع سنوات فقط للعهد الجديد. وخصص الباقي للعهد القديم[1]. أما كالفين فقد فسر العهد القديم كله تقريبًا. وعمل أيضًا ملانشتون وبوجنهاجن وبرنتس وأوكولامباد وبوتسر بأسلوب هذه التفاسير الإصلاحية التي حاولت فهم المعنى الحرفي وحملتها سلطوية مخولة ذات كاريزما في سماع وفهم وبث كلمة الإله الحية. ومع ذلك، قدم فولفجانج موسكولوس وكونراد بيليكانوس تصورًا جديدًا. فميز موسكولوس بين التفسير العلمي والتفسير العملي. ويتبع القراءة في التفاسير، أي العرض الدقيق للمعنى النحوي أو التاريخي. وتميز هذا التوضيح معرفة لغوية ومعجمية جيدة. وتم الاستعمال الفعلي للنصوص في الممارسة في المشكلات والملاحظة. وأقر الناقد الصارم

---

(1) H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 1948, S. 6.

ريتشارد سيمون بهذه الإجراءات لفولفجانج موسكولوس وخاصة تفسيراته الرصينة والموضوعية للمعنى الحرفي. وأبرز أيضًا كونراد بيليكانوس باختصار شديد المعنى النحوي والتاريخي. وأوضح من خلال تلميحات صغيرة أنه لم يتغاض عن الاهتمام اللاهوتي. ويعتبر أيضًا تيودور بيبلياندر ويوهان مرسيروس من المفسرين المتميزين وذوي المعارف الإصلاحية. وقد أجاد كلاهما اللغة العبرية بامتياز وحاولا إبراز المعنى الحرفي بوجه خاص. وتفوق يوهان مرسيروس باعتباره مفسرًا علميًا دقيقًا على كل المفسرين الآخرين في القرن السادس عشر. ووضع مبدأ: "في البداية يجب تحديد معنى الكلام الذي من أجله يتكون المعنى الرمزي والمعنى الباطني".

وأنجز المفسران الإصلاحيان بيليكانوس ومرسيروس موروثًا تفسيريًا، ساهم في نشأة البحث النقدي التاريخي. ووصل هذا التطور إلى ذروته عند كامبيجيوس فيتريجا (ت 1722). ودار الأمر باستمرار حول التوجه الحاسم إلى المعنى الحرفي والتاريخي.

سيطر تأويل المذهب الإصلاحي بإصراره على المعنى الحرفي في النصف الأول من القرن السادس عشر وفي بداية عصر الأرثوذكسية. وكان هذا التصور حاسمًا في القرن السادس عشر، رغم أن العقائديين اكتسبوا بشكل متزايد دورًا مهيمنًا على الطريق المار بتشابه العقائد. واحتاج هؤلاء إلى مساعدة المعنى النمطي، من أجل التعبير عن المعنى الحرفي ذي المضامين العقائدية التي تتجاوز المعنى. وقُيمت المواضع في الكتاب المقدس باعتبارها أقوالًا ثابتة في البناء التعليمي العقائدي. لكن ظهر بعض المفسرين المميزين على أساس الأرثوذكسية اللوترية ممن بذلوا جهدًا من أجل المعنى الحرفي وتجنبوا عمدًا أية تشويه عقدي أو كريستولوجي. ويجب هنا بوجه خاص ذكر يوهانس تارنوف وسيباستيان شميد ومارتن جاير وتيودور هاكسبان وأيضًا- إلى حد ما- أبراهام كالوف. ويحتل علم النحو- إلى حد كبير باستعمال اللغات السامية- في تفاسير هؤلاء اللاهوتيين مكانة بارزة. وتتميز التفاسير المختلفة بالسعي إلى تجنب أي مذهب عقدي أو كريستولوجي. وتكمن هنا الأهمية النقدية لهذه التفاسير. وقد استرد فيها المعنى الحرفي

مكانته المستحقة في مقابل الفهم التقليدي في عصر الأرثوذكسية. ولم يتم التلميح إلى الإنجازات العظيمة التي حققها بيسكاتور وريفيتوس وكوشيوس في هذا الموضع إلا بعد الحديث عن ريفيتوس وكوشيوس.

لقد أثبت البحث النقدي والشامل للنص صلاحيته بشكل أساسي عبر الدافعية نحو علم النحو والفيلولوجيا من أجل الوصول إلى المعنى الحرفي. وحدث الانفصال عن عقيدة الإلهام الجامدة ببطء، تغلفه إلى حد ما أقوال تعليمية، لكن الأمر لم يتوقف. فقد حيرت ملاحظات عديدة مستخلصة من نشر النص العبري الأصلي ممثلي الأرثوذكسية كمخرج آمن من الوحش المسمى بـ "الترجمة اللاتينية اللوترية". إن حقيقة قيام لاهوتيين مهمين ومؤثرين مثل يوهان جيرهارد بدراسة متعمقة للنص العبري أدت إلى منع المزيد من الهروب إلى عالم آمن متمثلًا في النص اللاتيني. ورغم أن تفسير العهد القديم والعهد الجديد كان له الأولوية في الكليات (احتلت العقائد باعتبارها مجالًا احترافيًا المكانة الثالثة)، ولم يحظ تفسير الكتاب المقدس بشعبية في كل مكان. ومثلت دراسة اللغة والنقد النصي والدراسة المعمقة "للتيارات المختلفة" عوامل اضطراب في منظومة علم اللاهوت ومبدئه عن الكتاب المقدس، والذي تم تجنبه. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تسببت الأبحاث الفيلولوجية المتعمقة في وقف الاهتمام بتفسير النص. ورغم ذلك حقق مفسرون للكتاب المقدس مثل بيسكاتور في مدينة الخليل وتارنوف في مدينة روستوك نجاحًا تعليميًا كبيرًا وملحوظًا. ولكن على العموم يبدو أن العقائديين قدموا هيكلًا أكثر أمانًا لمعظم اللاهوتيين. ومما لا شك فيه أن الفضل يرجع لـ :يوهانس كوشيوس في أنه حاول استعادة الأهمية الأساسية لتفسير الكتاب المقدس، وكلفه ذلك بالطبع إزالة الألغام التفسيرية العقائدية.

تنسب لحركة التقوى أهمية لا يجب التقليل من قدرها عند إعادة إنتاج البحث الشامل للكتاب المقدس. وقد اشتكى سبنر في كتابه "أمنية رقيقة" من ندرة الدراسة المتعمقة للكتاب المقدس، ومن عقم الأبحاث النحوية ومن أولوية المبادئ العقائدية.

واشترك أوجست هرمان فرانكي، الذي عمل لوقت ما محاضرًا للغات الشرقية، مع باول أنتون في مدينة هالى في تأسيس كلية "حب الكتاب المقدس" (1686) وشجع دراسة اللغات في "كلية الشرقيات". وطرح في هذه الأوساط مطلب أن عالم اللاهوت يجب أن يقرأ الكتاب المقدس العبري كما لو كان مكتوبًا بلغته الأم.

في الواقع، استطاعت حركة التقوى تجاوز التوضيح النحوي الأحادي الجانب والعقائدي الأحادي الجانب من خلال أنها سعت من خلال المعنى الحرفي مباشرة للوصول إلى "المعنى التقي"، أي عن "المطلب من الإنسان". ولم يكن العمل الأكاديمي بالنسبة لحركة التقوى أبدًا هدفًا في حد ذاته. كما أنه لم يوجد في إطار وبتكليف من المنظومة العقائدية التي بحثت عن الأقوال المثبتة، وإنما يخدم هذا العمل الأكاديمي من أجل الوصول إلى كلمة الرب. وهكذا تُظهر كتابات أوجست هرمان فرانكى عن العهد القديم مزيجًا من العلم والبناء[1]. ولكن بخلاف ذلك تراجع العهد القديم- باستثناء المزامير- مع حركة التقوى بشكل كبير، ليس فقط لأن "المعنى التقي" كان موضع تفكير المفسرين في هذا المجال من الكتاب المقدس. واتضح من هذا بوجه خاص أن تدين حركة التقوى الموجه إلى الفرد لم يكن مؤهلًا لفهم كتاب شعب الرب بشكل صحيح، ولم يستطع إدراك البعد التاريخي. وكان يوهان هاينريش وكريستيان بنديكت ميخائيلس مفسرين شهيرين للعهد القديم في حركة التقوى الناشئة. لقد ساهمت حركة التقوى بشكل أساسي في أن تعزى أهمية جديدة لدراسة الكتاب المقدس التفصيلية في القرن الثامن عشر[2].

ويجب أخيرًا ذكر كامبيجيوس فيترينجا باعتباره مفسرًا بارزًا، ويحتوي تعليقه على سفر إشعيا المنشور (1714) على جميع مزايا التفسير الموجه بناءً على الحس التاريخي.

---

(1) نشر موسكولوس أسفار التكوين والمزامير وإشعيا، وفسر بليكانوس الكتاب المقدس كاملًا.

(2) لدى ميخائيليس الثناء الكبير في عدم التخلي عن المنهج العلمي في دراسة الكتاب المقدس في ضوء التقوى، وأعطى التدريب اللغوي الذي قام به أ.هـ فرانكه معرفتها الممتازة،وأرشدها لعمل نص جيد.

وذلك عندما جعل العلاقة المتبادلة المستمرة بين النبوة والتاريخ موضوعًا لبحثه التفسيري. وأوضح بدقة الظروف الزمنية التي يمكن انطلاقًا منها فهم الرسالة النبوية. وأصبحت مبادئ تفسيرات كالفين وهوجو جروتيوس والسوزيين واضحة، عندما تساءل فيتريخا عن "الأدوات الأساسية" للنبوءات النبوية ورفض الحكم الأرثوذكسي المسبق بأن الأنبياء قد تحدثوا عن المسيح المنتظر. وتجدر الإشارة بشكل خاص إلى إبراز الدقة التي عن طريقها كُشف عن خصوصية لغة وسياق الكتاب المقدس. ويمكن ادعاء أن فيتريخا هو أول مفسر يثبت أن التفسير التاريخي الزمني للعهد القديم شرط لا غنى عنه لأي فهم صحيح. ولقد بالغ باحثو العهد القديم في القرن التاسع عشر، ومن ضمنهم فيلهلم جزينيوس، في تقدير طريقة عمل فيتريخا وأشادوا بتعليقه على سفر إشعيا باعتباره تحفة لتفسير تاريخي.

يجب أن نعلن بعض التفاصيل لكي نستطيع الوقوف على مدى أهمية تعليق فيتريخا لسفر إشعيا. لقد صيغ المطلب الأساسي بالتفسير الصحيح كما يلي: تجب مقارنة موضوع بحث تفاسير أسفار الأنبياء مع التاريخ بدقة وعناية.

يجب أن تضع البرهنة الفرضيات، التي تعرض الخصائص الزمنية للنبوءات. فالمفسر قد يرى في حكم مسبق أن خطب الأنبياء عن المستقبل تشير إلى أمور غامضة وبعيدة. "من التحيز تجنب تأثير الأحداث الأهم في سياقها الزمني، بيد أن القدماء لديهم الأسوء. ومنذ ذلك الحين حدث الجهل بالتاريخ القديم".

طبقًا لذلك يجب اكتشاف وتحديد "الأدوات الأساسية" للنبوءات. ويجب أن تحل العروض التاريخية العقلانية محل مطلب الإلهام وإيضاح المعنى الأصلي للنصوص. وتجب مراعاة السياق باستمرار. ويجب فهم خصوصيات "الكلام المألوف" في الكتاب المقدس. ويجب أيضًا استعمال اللغات القريبة للعبرية لتوضيح معاني الكلمات والجمل. ويمكن فقط في الاستعارات (مثل استعارة جبل هيكل الرب في سفر إشعيا 2: 2) اكتشاف "المعنى الصوفي"، أي المعنى المحول إلى معنى الكلمة العقلي. ولا يجب أبدًا الإقرار بإشارة مباشرة إلى المسيح ومملكته. ولا تجب على أي حال مناقشة قول غير مباشر ومتقطع. قارن عن تفاصيل تفسير فيتريخا أيضًا لودفيج ديستل، ص436 والصفحتين التاليتين.

إذا كنا قد أشرنا في بحثنا مرات عديدة إلى العلماء الكاثوليك باعتبارهم روادًا لعلم النقد التاريخي، وإذا كانت أسماء أندرياس مازيوس وبنتو بيريرا وريتشاد سيمون قد برزت في هذا السياق، فيجب الآن أن نوضح مرة أخرى أن المفسرين الإصلاحيين بأبحاثهم في المعنى التاريخي قد مهدوا الطريق للنقد التاريخي. ويمكن هنا ذكر أسماء بيليكانوس ومرسيروس وكابليوس وبيسكاتور وفيتريخا. ولا يجب أن ننسى جروتيوس وكوشيوس. ومن مزايا تفسير الإصلاحيين هو أنه من البداية قد تناول إشكالية المذهب الإنساني، بينما تصدت اللوترية للمشكلات التاريخية.

27. تغير مفهوم الكتابة بداية المراجعة

في بداية القرن الثامن عشر، تم تقويض عقيدة الإلهام بشدة لدرجة أن انهيار هذه العقيدة كان وشيكًا. دعونا نذكر مرة أخرى في تلخيص واضح القوى التي شاركت بشكل حاسم في تدمير العقيدة الأرثوذكسية عن الكتاب المقدس! أولا، علينا أن نشير في البداية إلى بحث اللغة وبحث النص. لقد قامت الفيلولوجيا ونقد النص بتطوير عملهما باستمرار من أجل بحث واكتشاف المعنى الحرفي الذي يسعى إليه الإصلاحيون. وقد اعترف المرء بالمشاكل التي يطرحها النص العبري بطرق قراءاته المختلفة للمفسر. ومع ذلك، سعى المرء لتطويق حالة الاضطراب المتنامية من خلال الحلقة الملهمة للإلهام. ولم يعد ممكنًا إخفاء أن كل جهود الضمانات العقائدية كانت بلا جدوى. ولم يعد ممكنًا احتمال المبدأ البروتستانتي عن الكتاب المقدس في صيغة عقيدة الإلهام الأرثوذكسية. بالإضافة إلى ذلك، أصبح من الملاحظ في بداية القرن الثامن عشر أنه في ظل بناء نظرية الإلهام قد أُدخلت في سرداب أجوف، وتم الاعتراف بالمبدأ البروتستانتي بشكل جيد في البحث العام للكتاب المقدس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكن تم التقليل من أهميته. نقصد بذلك التغلغل التاريخي العقلاني وتفسير العهد القديم كما وجد أولًا بين السوزيين وعند هوجو جروتيوس. ونقصد أيضًا الأبحاث في النقد الأدبي والتاريخ الأدبي

من كارلشتات حتى ريتشارد سيمون. وكان يجب أن يصبح من الواضح في يوم ما من الأيام أن كل هذه الأبحاث "الهرطقية" و"الدنيوية" عن الكتاب المقدس ليس لها أي علاقة على الاطلاق مع المبدأ الأرثوذكسي عن الكتاب المقدس، الذي ظهر في القرن الثامن عشر. واضطر "النقد المقدس" أن يفسح المجال "للنقد الدنيوي". إن حلقة المبدأ الأرثوذكسي عن الكتاب المقدس، التي اتسعت إلى أقصى درجة من المرونة في "النقد المقدس" وعبر الأرثوذكسية المتأخرة، لم يعد من الممكن الإحاطة بالنتائج التي توصل إليها "النقد الدنيوي". ولذلك انهارت تمامًا. لقد حاول بعض العلماء، ومن بينهم يوهان ديفيد ميخائيليس، حتى منتصف القرن الثامن عشر، إصلاح حلقة العقائد الملهمة والمحافظة عليها، لكنهم لم ينجحوا في ذلك. وأكمل يوهان شالومو سيملر تدمير عقيدة الكتاب المقدس الحالية، وسعى إلى أسس جديدة لـ اللاهوت البروتستانتي عن الكتاب المقدس.

لكن كيف كان من الممكن أن تسود بحوث "الهرطقة" والبحوث"الدنيوية"؟، لقد تمت الإجابة على هذا التساؤل من خلال تاريخ الفلسفة وتاريخ اللاهوت في عرضهما لعصر التنوير، لاسيما في ملاحظاتهما على عصور ما قبل تاريخ التنوير في ألمانيا[1]. ليس هنا المكان المناسب لتطوير كل هذه المشاكل الفكرية بعيدة المدى. لقد ناقشنا أولى العناصر في المبحث (23). وسنرى في الأقسام التالية كيف وصلت أفكار التنوير إلى بحث العهد القديم وغيّرته جوهريًا. ومع ذلك، يجب أن نلفت الانتباه مرة أخرى إلى التيار الفكري الذي كان مؤثرًا بقوة في علم العهد القديم في القرن الثامن عشر. نقصد بذلك مذهب الربوبية الإنجليزي. فقد أدى تطهير الحياة الفكرية الألمانية كذلك بسبب طوفان التنوير إلى موجة من المعرفة الدينية بالطبيعة والدين. ووجدت

---

[1] انظر:

E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie, 5 Bd., 3. Aufl., 1964. – K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, S. 16–152. – P. Hazard, Die Krise des europäischen Denkens 1680–1715, 1939. – P. Hazard, Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert, 1949.

أبحاث العهد القديم لعلماء مذهب الربوبية الإنجليزي قبولًا على نطاق واسع في العلم البروتستانتي عن الكتاب المقدس. ولقد عادت مصطلحات مثل "الطبيعة" و"الدين" إلى معانيها الربوبية، وسرعان ما أصبحت هي المبادئ الحاسمة في الفهم الكامل للكتاب المقدس. ومع انهيار المبدأ البروتستانتي يعود اللاهوت الطبيعي وينسب إلى وحي الكتاب المقدس. وأُزيلت الحواجز بين حدث الخلاص في العهد القديم والدين الطبيعي. وهنا أثرت بشدة العملية الروحية التي بدأها جروتيوس وهربرت فون شربوري. لذا تجد الآن الأبحاث الفردية قبولًا لمذهب الربوبية في العهد القديم.

وضع مذهب الربوبية والتنوير نهاية لأيديولوجية العصر الأرثوذكسي، أي وضعا نهاية مذهب القوى الخارقة للطبيعة. وتكمن جذور الفهم الخارق للطبيعة بالكتاب المقدس في الفهم الضيق والأحادي لظاهرة "الدين". ويعتبر الدين في العقيدة الأرثوذكسية هو الإلهام الإلهي، المحصن ضد أي نقد وأي تنظيم عقلي. فالدين في المطلق هو شيء متجاوز للطبيعة، ولا يمكن قياسه بمقاييس الفهم العام. ويشرح فالتر كوهلر في كتابه عن أرنست ترولتش مذهب القوى الخارقة للطبيعة قائلًا: "تشكلت هذه النظرية في الأساس من اليهودية، وتم تطويرها بشكل أكبر في المسيحية والإسلام. إن تأليه التاريخ المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمفهوم اليهودي عن الرب يعطي فكرة عن الكتب المقدسة الموحى بها وضعًا ومكانة خاصة، والتي تشكل بفضلها التاريخ المقدس المشهود فيها، ويشمل منظومة كاملة وموضحة للوحي وفلسفة التاريخ. وأن إرادة الرب مع العالم هي تحقيق وصيته المقدسة. لقد ارتد الجزء الأكبر من البشر عن الدين. إلا أنه أعطي لشعب إسرائيل فقط الاصطفاء باعتباره حاملًا للحقيقة، وقائدًا للتوبة وعودة الإنسان". "وبالتالي تم عزل الدين الخاص عن كل الأديان الأخرى. ومذهب القوى الخارقة للطبيعة هو حصري له. ويرتبط الدين غير المسيحي في أفضل الأحوال من خلال نظرية الوحي الطبيعي مع الوحي الخارق للطبيعة. وبالتالي يحجب الفارق الأساسي، ولكن لم تتم إزاحته"[1]. وقد توغلت حركة التنوير الربوبية في حصن

---

[1] W. Koehler, Ernst Troeltsch, 1941, S. 134.

مذهب القوى الخارقة للطبيعة. وأصبحت الأفكار النقدية في ألمانيا حول الفهم الأرثوذكسي للدين تتأسس بالتدريج على مدار القرن الثامن عشر. وبدا أن جون سبنسر قد هاجم ببطء في كتابه "شريعة الشعائر العبرية وتنظيمها العقلي" (1685) محور الفهم فوق الطبيعي للدين، أي الشريعة الإلهية في العهد القديم. وسعى سبنسر لإثبات أن أغلب قوانين العهد القديم مستمدة من مصر. لقد كان لهذه البداية في تاريخ الدين نتائجها التي لا يمكن إهمالها. ولم يكن علم اللاهوت في ألمانيا مستعدًا لمعارضة مثل هذا الهجوم.

28. الاكتشافات في الأسفار الخمسة

اكتشف في (1924) أن قسيس مدينة هيلدسهايم هنيج برنهارد فيتر كان صاحب الاكتشاف الأبرز في القرن الثامن عشر في مجال نقد الأسفار الخمسة[1]. حمل كتابه المنشور (1711) عنوان:" الشرائع الإسرائيلية في أرض فلسطين الكنعانية بدراسة سفر التكوين من خلال عرضها بشكل دائم على هذا النحو، حيث إن المعنى الأصلي للمصطلح ينكشف بإخلاص، فالنية الأولى للمؤلف موسى يتم تحديدها بعناية، وعلى ذلك فإن الجسد بالغ القدم للتعاليم والتشريعات وبالغة الترابط يمكن استخلاصها. وقد عثر عليها في واجهة صفحات، والنص نفسه عبري وبه نسخة باللاتينية للكاتب هنيج برنهارد فيتر 1711".

وتوصل فيتر في بحثه عن سفر التكوين 1:1 و3:2 إلى النتيجة التالية: " بالفعل لا تعبر هذه الكلمات بدرجة كبيرة أن موسى قد كتب تاريخ سفر التكوين بنفسه، بقدر ما قد يكون كاتبها شاعر ما قديم. لأن العبريين لديهم الكثير من الأناشيد والقصائد قد تم تأليفها بالفعل قبل الأسفار الخمسة بواسطة أناس يتسمون بالورع، ولم يستطع أحد إنكار إنها كانت تستعمل بشكل مقدس لجلب المنافع التي يجب التنبيه عليها ومن

---

[1] A. Lods, Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter, ZAW 1925, S. 134 ff.

أجل المعجزات الإلهية.... ومن بين ذلك كله ومن الموروث الشفوي الشائع، وبتوفيق من الرب جمع موسى الأسفار الخمسة. ويمكن أن يضاف إلى تلك الأناشيد أيضًا تلك التي نطلق عليها القصيدة التي تستعرض بإيجاز خلق العالم، وبعد ذلك الكتابات التي سوف يُشار إليها من قبل موسى. إنها موجودة بالفعل، طبقًا للآراء المهمة جدًا التي سوف أسمعها. أولا حيث إن ما أعلنه موجود في كل مقطوعة موسى، أى كتاب بني إسرائيل الذي يحمل أربعة حروف (اسم رب بني إسرائيل) JHWH الذي لم يرد ذكره من قبل، والذي أصبح اعتياديًا من بعد موسى"[1].

وأكد فيتر وفق ذلك أنه قبل صياغة الأسفار الخمسة كانت هناك قصائد، تم تناقلها في الموروث الشفاهي، وأخيرًا قام موسى بجمعها. بل أكثر من ذلك اعترف فيتر بوجود مصدرين مختلفين لهذا الموروث السابق على الأسفار الخمسة استنادًا إلى الاستعمال المختلف لأسماء الإلوهية. ويتشابه هذان المصدران في الموضوع. ويظهر المصدر الأول في سفر التكوين 1:1 - 2: 3، ويظهر المصدر الثاني في سفر التكوين 2: 4 - 3: 24. ويظهر هنا كاتبان مختلفان قبل موسى. "لكن لو أنك عرفت المؤلف الآخر، سيمكنني الكشف بسهولة عن كل الصعوبات"[2].

إذا ما قارننا هذه الاكتشافات الجديدة مع معارف ريتشارد سيمون، فيظهر لنا مدى التقدم الكبير الذي حدث . فقد أشار يوهانس كليركوس إلى أن سيمون برؤيته التقليدية المنظمة التي ترى أن الأسفار الخمسة تبدأ بموسى لم يراع موروث ما قبل موسى. وهذا يمثل تحولًا هائلًا. وتساءل فيتر عن الموروث قبل موسى، وبذلك تطرق إلى وجهة النظر التي تجنبها الإصلاحيون عمدًا.

ومع ذلك، لم يفسر فيتر كيفية تناقل الموروث لاعتماده على وجود مؤسسة مهمتها نقل النص (كما عند سيمون). وبدلًا من ذلك، تكون النصوص (سفر التكوين

---

(1) الاقتباس طبقًا لـ A. Lods, A. a. O. S. 134 ff.

(2) H. B. Witter, Jura Israelitarum, p. 23.

1 وما يليه) هي محل التساؤل عن أدلتها للإجابة على سؤال: المؤلف والموروث. إن التمايز النصي الذي يفتقده المرء عند سيمون يعتبر عند قسيس مدينة هيلدزهايم البوابة لاكتشافات جديدة تمامًا. لقد تم اكتشاف المصدرين المتوازيين والمختلفين في أسماء الإلوهية في سفر التكوين 1: 1 - 2: 3 وسفر التكوين 2: 4- 24:3. لكن للأسف تم التغاضي عن هذه الاكتشافات المهمة ونسيانها. وكتب العالم الفرنسي في العهد القديم لودز الذي ندين له بالفضل في الإشارة إلى فيتر: "فيتر، كما رأينا، أشار في (1711) إلى معياريين اثنين من الأجزاء يسرا لأستروك التمييز بين المصادر في سفر التكوين: أعني تناوب أسماء الإلوهية ووجود التكرار (للحكاية الواحدة)"[1].

كان جان أستروك الطبيب الخاص للويس الرابع عشر معروفًا في القرن التاسع عشر باعتباره مكتشفًا لنظرية المصادر[2]. واطلع يوهان جوتفريد أيشهورن على أبحاثه عن الأسفار الخمسة، وأبرز ذلك باعتباره بداية مرحلة جديدة في النقد الأدبي. فظهر (1753) كتاب مجهول المؤلف، هو كتاب "النظرية بشأن المصادر التي استعملها موسى، كما يبدو في تأليف سفر التكوين".

يؤكد المؤلف في مقدمة كتابه أن غرضه هو عرض الأصل الموسوي للأسفار الخمسة بطريقة مفهومة[3]. لقد ظل اسم الكاتب فيتر غير معروف حتى اكتشف أستروك في سفر التكوين مصدرين متوازيين، واللذان تم التمييز بينهما استنادًا إلى الاختلاف في أسماء الإلوهية. فالمصدر الأول يستعمل اسم الرب "إلوهيم"، وهو ما نكتشفه على الفور في سفر التكوين 1. وسماه أستروك المصدر A. أما المصدر الثاني الذي يمكن التحقق منه في الاصحاحين الثاني والثالث من سفر التكوين فقد سمى رب

---

(1) ZAW 1925, S. 135.

(2) انظر ما يلي:

A. Lods, Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIme siècle, Strasbourg et Paris 1924.

(3) وصف مفصل لهذه المقدمة قدمها هـ. هولتسينجر في عمله: „Einleitung in den Hexateuch“, S. 40.

إسرائيل باسم "يهوه". وهذا هو المصدر B. لقد حاول أستروك تقسيم سفر التكوين كله إلى هذين المصدرين، لكنه أدرك أنه لا تزال هناك أجزاءً كبيرة نسبيًا لا تعزى إلى أي من المصدرين. ولكي يُفهم مصدر هذا الجزء الباقي قام أستروك بإدخال مصدر فرعي هو C مُقسمًا إياه إلى ثمانية أعمدة.

ومع ذلك، يظهر موروث ما قبل موسى أن موسى تلقاه بنفسه فيA وB و C. وهو الموروث الذي تلقاه وجمعه موسى بنفسه. وأوضح أستروك أن موسى قد وضع أولًا بعض المصادر التي حصل عليها بجوار بعضها، ثم دمجت فيما بعد هذه الأعمدة مع بعضها البعض. ولم يعط أستروك معلومة حول من قام بهذا الدمج وكيف نفذه. ويرى أن مهمته قد تحققت في أنه أوضح كيف أن موسى كان له دور فاعل في تصور الأسفار الخمسة.

وهكذا سعى فيتر وأستروك إلى إلقاء الضوء على الموروث قبل موسى. وهو ما يمثل الدفعة الجديدة للبحث في الأسفار الخمسة. وبينما ظل بحث فيتر7[1] غير معروف وغير فاعل، بدأ أستروك إجراء البحث، الذي تطور في بداية القرن التاسع عشر ووصل إلى ذروته مع أبحاث يوليوس فلهاوزن. ومع ذلك لم يعترف المعاصرون بأهمية اكتشافات أستروك. فقد رفضها يوهان ديفيد ميخائيليس. ولكن يوهان جوتفريد أيشهورن أعطى النتائج الجديدة الاعتراف الذي تستحقه.

29. يوهان ديفيد ميخائيليس

كان يوهان ديفيد ميخائيليس المولود في(1717) في مدينة هالى الواقعة على نهر زاله العالم الأكثر غرابة، وربما الأكثر أهمية في القرن الثامن عشر في بحث العهد القديم[2]. لقد عبرت أعماله بطريقة غريبة عن ذلك التقدم القوي في البحث النقدي

---

(1) حول أهمية وقيمة فيتر، انظر: H. Bardtke, H. B. Witter, ZAW 1951, S. 153 ff.

(2) انظر: R. Smend, Johann David Michaelis (Festrede), 1898.

التاريخي. وكان ميخائيليس يتسم بالارتياب. فبعدما تعرف على الأبحاث الكتابية الجديدة والتي حددها مذهب الربوبية والمذهب العقلي في إنجلترا وهولندا، وتبنى أيضًا بعض أفكار يوهان شالومو سيملر، التزم بصرامة بفكرة التنوير. ولكنه سعى في الوقت نفسه للحفاظ على مواقف الأرثوذكسية في كل مكان. وتحدد استراحة عميقة حياة وتعاليم العالم البارز، وهي منعطف ميز التحول في منتصف القرن الثامن عشر.

عمل ميخائيليس بدءًا من (1735) في مدينة جوتنجن وظل هناك حتى نهاية حياته (1791). لقد قام بتطوير نشاط علمي وكتابي ثري، اكتسب من خلاله شهرة كبيرة وثقة دولية. وكان "حاكم مدينة جوتنجن" (هكذا سمي ميخائيليس) في كل مكان هو صاحب الكلمة الحاسمة وأصدر منذ (1771) مجلة "المكتبة الاستشراقية الجديدة والتفسير" التي كانت الكلمة الأولى فيها له وحده. فكانت كل خيوط البحث بيده، وهذا ما لم يتمتع به أي لاهوتي آخر في علم العهد القديم. ومارس ميخائيليس نفوذه بوعي وإحساس سلطوي غير متحيز أحيانًا. وتمكن ميخائيليس من فرض نفسه لأنه مثّل بشخصيته التحول الكبير، وقاد البحث العلمي إلى الطريق بين الأرثوذكسية والمذهب العقلي بحصافة متزنة فلم يكن ثوريًا. وقد كان التحول الفكري الكبير في بحثه وتعليمه بمثابة " الضرورة الحازمة" التي اتبعها المعاصرون الذين أرادوا إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء بالقوة. ونجد إسهامات ميخائيليس المعلم للغات الشرقية منذ (1750) في مجال العلوم المساعدة للعهد القديم.

عمل ميخائيليس بوجه خاص بكل قوته لضمان أن يكون هناك فهم جديد للغة العبرية. فاطلع عالم مدينة جوتنجن على أبحاث ألبرت شولتنس الفيلولوجية ومثّل الفهم الجديد للغة. وبرزت اللغة العربية الآن باعتبارها لغة سامية تقليدية، وتتفوق على اللغة المقدسة بوضوحها وشفافيتها. وتم فهم بنية اللغة العبرية انطلاقًا من علم النحو العربي. كذلك وجد بحث الكلمة في العبرية بهذه الطريقة مصادر جديدة للتوضيح. ويحتوي كتاب "ملحق المعجم العبري" الذي نشره ميخائيليس (1786) في مجلدين على ثروة

كبيرة من الدراسات اللغوية المهمة. إن ما تم تناوله في القرن السابع عشر في مجال اللغات السامية وقيمه شولتنس لاحقًا، أدخله ميخائيليس باعتباره أساسًا محددًا للفيلولوجيا العبرية بالكامل. لكن ميخائيليس لم يقم فقط من الناحية الفيلولوجية بتحسين مقومات التفسير الموضوعي للعهد القديم، بل سعى أيضًا من خلال الأبحاث الجغرافية والأثرية إلى تدعيم فهم نصوص العهد القديم. وظهر في (1769) كتاب "مقتنيات من جغرافيا الخارج" بعد صدور العديد من الدراسات الفردية. ولقد احتل الاهتمام بحقائق الكتاب المقدس مجالًا خاصًا ومنفصلًا عن العروض التفسيرية. وهكذا أصدر ميخائيليس أول إسهام مهم في علم الآثار، وذلك من خلال كتابه "الشريعة الموسوية" الصادر (1770). وقد جهز ميخائيليس لرحلة بحثية حملت استبيانًا مهمًا، حيث تم بحث اللغات والعادات والمؤسسات الشرقية عبر الملاحظة والمشاهدة. وتم تدوين وتقييم ما هو مهم في النتائج والملاحظات لدراسة الكتاب المقدس. ونتحدث هنا بالطبع عن مجرد تصورات متواضعة، ولكن من المفيد أن نعرف كيف سعى ميخائيليس لتطبيق أسلوب منهجي في دراسة العصور القديمة.

كان ميخائيليس مستشرقًا وباحثًا في الكتاب المقدس. وجمع طيلة حياته بين هاتين المهمتين معًا، وأثرى بحث العهد القديم من خلال معرفته بالشرق. ويتضح هذا بشكل خاص من خلال إسهاماته في علم "مدخل إلى العهد القديم". وصدرت بعده دراسات تمهيدية وأبحاث متنوعة منها كتاب "مدخل إلى الأسفار الإلهية للعهد القديم" (1787)، وهو عمل لخص فيه كل كتابات القرن السابع عشر والثامن عشر عن المشاكل المتعلقة بموضوع المقدمة وتوضيحها بشكل نقدي. فيكشف عنوان هذا الكتاب الضخم كيف أن ميخائيليس يهتم بالولوج إلى "الأسفار الإلهية". وبالتالي وضع حدودًا للرؤية "العقلانية" و"الدنيوية" من البداية من خلال احترام الكتاب المقدس، وهو ما لم ينكره ميخائيليس. ولقد حددت الاعتبارات العقائدية عنده مستوى النقد، فكثيرًا ما أوصى في نتائج أعماله إلى المزايا اللاهوتية التي يمكن أن تحققها هذه النتائج. واتضحت

بوجه خاص في هذه المرحلة الجوانب المشبوهة للإنجاز العلمي. ولكن من المدهش مقدار معرفة ميخائيليس بالآراء الأقدم. فلا يغيب عنده أي صوت نقدي من الماضي. وهكذا استعاد نقد الأسفار الخمسة أولويته المعتادة.

طرح ميخائيليس مشكلات مقدمة أسفار موسى الخمسة على نطاق واسع. وشغله بوجه خاص التساؤل حول ما إذا كان موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة. وناقش بدقة الآراء النقدية التي عُبر عنها حتى تلك اللحظة في البحث. وهي: من ألف الأسفار الخمسة؟ هل كان عزرا؟ أم داود؟ أم حلقيا؟[1]، ورفض ميخائيليس كل هذه الافتراضات، فبالنسبة له كان موسى هو المؤلف. ولم ينكر وجود مصادر قبل موسى، لكنه رفض كل قواعد أستروك بشدة[2] لاحتمال التقليل من إنجاز موسى في التوراة إذا فكر بطريقة أستروك في تجميع المصادر الأقدم. وكان لميخائيليس رأي في عمل موسى يتسم بالرقي الشديد. فقد رأى في شخصه الكاتب التقليدي الذي كان عالمًا مصريًا ذا ثقافة مؤهلًا أن يؤلف بنفسه عملًا ضخمًا مستقلًا. ولكن ألم يستعمل موسى مصادر أقدم؟ أجاب ميخائيليس على هذا السؤال بالإيجاب. ومع ذلك، يرى أنه لم يكن خلَّاقًا في استعمال المصادر المتاحة. حيث كان يحاكي المصادر المتاحة لتحقيق إنجاز أدبي مستقل للغاية. و"لكن تتضح من حين لآخر بعض من بقايا هذه المصادر، وهو ما اعتاده المؤرخون"[3]. وهكذا يكون موسى هو الكاتب الوحيد الموثوق فيه. لقد تجرأ ميخائيليس على إثبات قِدم ما قام به بالإشارة إلى سانشونياتون، حيث إن سانشونياتون قد استعمل أيضًا قصة الخلق عند موسى (حتى لو بشكل محرف). وتتضح لميخائيليس ميزة هذا الموقف عن الأسفار الخمسة، فقال: "إذا كانت أسفار موسى قديمة حقًا وكتبها موسى، فإن الوعود المتضمنة فيها تُظهر أنه تلقى الوحي الإلهي"[4].

---

(1) Einleitung . . . Zu Esra: S. 172 ff., zu David: S. 197 ff., zu Hilkia: S. 201 ff.

(2) Einleitung, A. a. O. S. 295.

(3) Einleitung, A. a. O. S. 294.

(4) Einleitung, A. a. O. S. 208.

ظلت هذه التصريحات بلا تأثير في تاريخ نقد الأسفار الخمسة. ويعود الفضل إلى ميخائيليس في أنه أعطى لمحة شاملة تقريبًا عن جميع بحوث نقد أسفار موسى الخمسة. ولكن يجب الإشارة إلى أن الاهتمام بمصادر ما قبل موسى قد شغل حيزًا مؤكدًا عنده فرغم أنه رفض افتراضات أستروك، إلا أنه لم يجد بُدًّا من الاعتراف بحقيقة أن موسى كانت لديه مصادر قديمة تحت تصرفه. ولكن من المؤسف أن كل المحاولات لبحث مصادر ما قبل موسى قد تبددت من خلال فرضية أن موسى كان الكاتب العالم، والذي لا تعزى إليه فقط سلطة التأليف، وإنما أيضًا سلطة الوحي.

نشهد بموضوعية المسائل النقدية التي أثارها ميخائيليس على سفر دانيال. لقد أدت المشاكل التاريخية عند مناقشة هذا السفر من الكتاب المقدس منذ زمن إلى حل يتعارض مع الفهم التقليدي. حيث أوضح ميخائيليس أن الإصحاحات 3-6 من سفر دانيال بمثابة إضافات لاحقة ولا يجب فهمها على أنها جزء من سفر دانيال. وبذلك يكون قد اقترض الرأي نفسه الذي افترضه عام (1783) هاينريش كورودي، والذي كان تلميذًا ليوهان شالومو سيملر. فقد اعتبر كورودي بدقة متناهية أن سفر دانيال كله غير حقيقي، وبذلك هدم الفهم التقليدي عن السفر. فالملاحظات التاريخية داخل أسفار الكتاب المقدس تطل الآن بنتائجها. ولم يجد كورودي أية غضاضة في تطبيق نقد سيملر للأسفار القانونية على سفر دانيال. إلا أن ميخائيليس كان حذرًا في تحفظه. فرغم أنه كان مولعًا بأفكار سيملر، إلا أنه لا يزال يسعى إلى الحفاظ على توقير أسفار الكتاب المقدس، التي حددها انطلاقًا من الفهم التقليدي للمقدمة بالمغزى الذي قصدته الأرثوذكسية.

كرّس يوهان ديفيد ميخائيليس نفسه لتفسير العهد القديم على وجه الخصوص. وبدأ في (1769) عملًا عظيمًا عن الكتاب المقدس، لا يقدم فقط ترجمة حرفية للعهد القديم بتوضيحات فيلولوجية، بل يشير أيضًا إلى ملاحظات عن الجغرافيا والتاريخ واللاهوت. وقد اكتمل هذا الكتاب المكون من ثلاثة عشر مجلدًا عام (1786). ولكي نتعرف على طريقة التأويل الخاصة لمفسر الكتاب المقدس فيجب على العالم أن يستعمل

عملًا تفسيريًا يبين بالتفصيل مناهج التفسير. فنتجه إلى عمل كُتِبَ عام (1759)، وظهر تحت عنوان " النقد الكلي لأهم ثلاثة مزامير عن المسيح". ونقصد هنا تفسير المزامير 16 و40 و110. وتظهر مقدمة هذا الكتاب الأهداف التي سعى إليها ميخائيليس في عمله التفسيري. فهو أراد: 1) فهم اللغة العبرية المنقرضة وإعادة توضيح الكلمات المبهمة أو الخطأ. 2) يجب عرض نماذج من النقد، التي قدم فيها التفسير العقلاني من وجهة نظره. 3) هل كان غرض ميخائيليس هو إثبات أن المزامير الثلاثة المنتقاة تتحدث عن المسيح؟ لقد أراد أن يبرهن على إمكانية الفهم المسيحي المثير للجدل للمزامير في عصر المذهب العقلي. وفي هذا السياق، يوضح قائلًا: "يبدو لي أنه بغرض الشرح يمكن تقسيم مزامير المسيح إلى ثلاث أو أربع طبقات. فتوجد في النوع الأول تلك المزامير التي يمكن أن أفسرها؟ حتى لو لم أقرأ العهد الجديد مطلقًا، ولم أعرف شيئًا عن التحقيق، لكنه مستحيل أن تكون من داود أو أيًا ما كان مؤلفها، بل اكتشف على الفور أنها نبوءة عن شخصية مستقبلية عظيمة، أي فداء حقيقي عن ذنوبنا، أو بخليفة بشّر به داود. ومما لا شك فيه أن توجه تحت هذا الخلفية مزمور 40 ومزمور110 إلى تعيين الوظيفة. ويليهما، إذا لم أخطأ، مزمور 16"[1].وضع ميخائيليس نوع ثانٍ بعد هذا النوع الأول من المزامير المسيحانية. وهذا النوع الثاني هو أناشيد داود التي تكشف أحوال المسيح التي تجتمع في عيسى الناصري. ويعزى إليها مزمور 22 ومزمور 69. والنوع الثالث، الذي يحسب إليه هو المزمور الثاني، ولا يمكن أن يخبر بحال عن تاريخ المسيح، لكنه يمكن أن يقدم الشخصية والرمز. ونلاحظ أخيرًا في النوع الرابع الأناشيد التي لا ترتبط بالمسيح في العهد الجديد، ولكنها تدل عليه (على سبيل المثال مزمور72). لقد تحرك ميخائيليس بلا شك بهذه التفسيرات المسيحية في سياق التفسير الأرثوذكسي للكتاب المقدس. وتجدر ملاحظة أن التصنيفات التأويلية حاولت إعطاء "تنويعًا عقليًا". ولكن الأقوال محاطة بالكامل بفهم الأرثوذكسية للكتاب المقدس. وفي هذه الحالة يمكن معارضة أولئك المؤرخين الذين

---

[1] Critisches Collegium, A. a. O. Vorrede.

أذعنوا لكتّاب يوهان ديفيد ميخائيليس. فلقد حافظ ذلك العالم العقلاني "بشكل ظاهري" على السمات الأرثوذكسية. ولقد تأكد في طريقة التأويل ما لاحظناه بالفعل في أبحاث المدخل، وهو أن ميخائيليس أراد التمسك بفهم الأرثوذكسية للكتّاب المقدس. وحاول القيام بتنويع نقدي عقلاني، وبهذه الطريقة نقل حدود عقيدة الوحي المحيطة بالكتّاب المقدس قدر الإمكان. لقد كان التمسك الجامد بالفهم التقليدي للكتّاب المقدس حاسمًا. وهكذا ورد على سبيل المثال في شرح المزمور 16: "إن الشخص الذي يتحدث في هذا المزمور ليس داود، وإنما المسيح، وهذا لا يمكن أن ينكره أو يشكك فيه أي أحد يعتبر العهد الجديد ووعظ الرسل صادرين عن الرب". "أعتقد أنه يمكن الاعتماد بثقة تامة على بطرس وبولس المفسريّن الموثوق فيهما. فرسالتهما الإلهية تتأكد من خلال معجزات عظيمة لا يمكن دحضها، والتي تزيل أي شكوك في الخيال والخداع. إنني لا أستطيع إلقاء نظرة في السمات الداخلية، لهذا السبب يمكن توضيحه من قبل المسيح، وهكذا سيكون السبب هو جهلي بلغة منقرضة من زمن بعيد. اعتقد أن هناك أشياء كثيرة في هذه اللغة المنقرضة لا نعرفها. ويمكن أن تخطئ أيضًا هنا"[1]. تكشف هذه الكلمات الأخيرة عن الجهل الذي يجده ميخائيليس في كثير من الأحيان في توتر شديد مع أحكام قاطعة ودامغة. لكن من يوجد مثل ميخائيليس في نقطة تقاطع بين عصرين ليس "كتّابًا متطورا"، وإنما هو شخص لديه كثير من التناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها.

يعد كتاب "مشروع الرحمة الإلهية النموذجية" (1753) ليوهان ديفيد ميخائيليس كتابًا مثيرًا للاهتمام، لكن لسوء الحظ لم يحظ سوى باهتمام قليل. وإذا كان التأويل للمزامير يفسر التفسير المسيحي من خلال التصنيفات، فإن هذا الكتاب يسعى إلى توحيد التمييز العقلاني للأنماط المألوفة. ومع ذلك، حدث هذا التمييز -كما سنرى- ضمن الإطار الواسع للفهم التقليدي للكتّاب المقدس. ومع ذلك، في الوقت نفسه، يمكن على أي حال أن ندرك العلامات المميزة للتنوير. لقد عبر ميخائيليس في البداية في كتابه بوجه عام عن

---

[1] A. a. O. S. 5.

رأيه حول رمزية اللغة عند كل الشعوب وفي كل الأزمنة[1]. وطبقًا لذلك يعتبر الرمز الظاهرة الأصلية. والآن إذا كان هناك العديد من الرموز التي يمكن العثور عليها في العهد القديم، فسوف يوضح المرء لنفسه أن نية الرب كانت تتجه إلى إحاطة إنجيله بهذا الغموض فترة ما من الزمن"[2]. والسؤال هو كيفية توضيح هذا الغموض وفهم الرموز فقط. ومرة أخرى، قدم ميخائيليس مجددًا التصنيفات التأويلية في رموز العهد القديم 1) الإخبار بالتاريخ الماضي. 2) الإعلان عن الحقائق الأخلاقية العامة فيه. 3) وإعلان الرموز عن المستقبل[3]. ولذلك يجب أن يتساءل المفسر عن ما هو الشيء الذي له معنى الرموز. ومع ذلك عليه أن يضع في اعتباره أنه لا يمكن تفسير كل التفاهات والأمور الجانبية[4]. ولكن إذا كان هناك رمز طبقًا لقاعدة ما، فينطبق هنا مبدأ "أن معنى الرموز هو واحد في أي مكان[5]. و"يجب أن يحدد السياق المعنى الحقيقي للرموز"[6]. ويمكن إثبات تأثيرات مذهب الربوبية على ميخائيليس ليس فقط في ملاحظة ظاهرة "الرمز" الأولى الطبيعية، لكن أيضًا في توضيح الأنماط في العهد القديم فيمكن أن يعني الأمر بمعنى مقارنة الأديان في مذهب الربوبية ما يلي: "تجب الاستعانة بعادات الشعوب التي استمدت منها الأحداث الرمزية"[7]. وفي الجزء الثاني من الكتاب الذي لا نريد هنا

---

[1] مسودة ملامح إلهية نموذجية ص **8**. قد نشير في هذه النقطة لـ ي.أ.تورتيني في كتابه **„De sacrae scripturae interpretandae tractatus“** الذي عدّله أ. تيلر الذي صدر طبعة جديدة عام **1776** يكون أكثر راديكالية من ميخائيليس. فهو يتتبع المجاز وعلم الأنماط **Allegorie und Typologie** من الفلسفة الوثنية. وقد حل **Banu** الذي شرحه العهد الجديد لمواضع تمارس التفسير في العهد القديم. يجب أن تستعمل النمط بمعنى "وسيطة الرجل مع اليهود" لذلك من المهم أن نعترف بالطريقة الرمزية للتحدث كعرف شرقي وليس المبالغة في تقدير ميل اليهود للتحدث بشكل متكافئ.

[2] A. a. O. S. 9.

[3] A. a. O. S. 17.

[4] A. a.O.S. 21, 32 ff.

[5] A. a. O. S. 36.

[6] A. a. O.S. 41.

[7] A. a. O. S 46 .

تناول رمزيته العقلية بالتفصيل، شرح ميخائيليس بعض تفاسير الأنماط، وهي المثل العليا في شريعة اللاويين وإشارات من تاريخ إسرائيل.

من الملاحظ أن ميخائيليس يتعامل بشكل دقيق مع التفسير المسيحي والنمطي للعهد القديم. وهذا مفهوم إذا اتضحت قوة توغل الطريقين من التفسير في الأرثوذكسية وفي المجالات العلمية لحركة التقوى. لقد حاول ميخائيليس إيجاد مناهج لتفسير منطقي وعقائدي معقول. وهو لم يتجنب البحث التفسيري الذي أصبح مألوفًا، وإنما تغلغل فيه "بمعايير ومقاييس عقلانية". وكان من المهم دائمًا بالنسبة له عندئذ ما يلي: "من المؤكد الآن أن روح الرب قد أعلن خارج شخص ووظيفة المسيح لنا حقائق ضرورية أخرى"(1). لقد فكر ميخائيليس هنا في حقائق أخلاقية عامة، استمدت من الرموز في العهد القديم. فرغم كل الحماس للبقاء في إطار الفكر الأرثوذكسي عن ل لا يمكن تجاوزه.

العقلانية الراديكالية، التي هدمت أسوار الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس واستكشفت الكتاب المقدس بأساليب جديدة، وتقيس الوحي مع الحقائق الأبدية العامة، تطالب الآن بحقها.

كان هرمان صمويل رايماروس واحدًا من أبرز ممثلي العقلانية الراديكالية، وأصبحت فرضياته معروفة بفضل ليسنج. فألف رايماروس عام (1767/1768) كتابًا بعنوان "اعتذار أو خط حماية لعباد الرب العقلانيين" (مخطوطة في المكتبة الرسمية والجامعية في هامبورج. المقر: في سكرينو 119 و120). لقد أراد رايماروس فهم أسفار العهد القديم "بنظرته الخاصة" (كتاب حماية، المجلد الأول، الكتاب الخامس 404). لقد افترض أن النصوص يمكن أن تقدم ادعاءات تتجاوز العقل الطبيعي، لأنها تسعى إلى "زرع دين طبيعي خالص، وواجباته من خلال العقيدة وإعطاء الأمثلة". وتصبح عقائد الأخلاق المعاصرة هي المعيار. وبناءً على ذلك عرض رايماروس انطلاقًا من أن "رسل الوحي المزعومين" في العهد القديم لا يطبقون المعايير التي يجب تطبيقها عليهم. ويمكن على أية حال توضيح أن هؤلاء الرسل رأوا مهمتهم في التأكيد على ضرورة مراقبة القانون (كتاب حماية، المجلد الأول، الكتاب الخامس 2 و3). ومع ذلك، يجب أن تبرهن كل النصوص على حقيقتها أمام منتدى "الدين العقلي". ويجب أن يصبح الدين العقلي، في المقام الأول، في كل ما يسمى الوحي أن حجر الأساس والمحك: ما هو مستمد من الرب بطبيعته. ومن ثم يجب أن نسترشد أيضًا باستعمال العقل السليم وقواعده. فبدون العقل واستعماله لكنا مثل الماشية غير قادرين مُطلقًا على فهم أي دين، وحتي الوحي الحقيقي سيكون غير مجد لنا، كما لو كان الإنجيل يخطب في ثيران وحمير. فالإنجيل موافق للعقل، ولا نرفض شيئًا منه لأنه يتجاوز فهمنا، وبالعكس، إذا حوى الوحي شيئًا غامضًا يناقض نفسه أو يضع قواعده الأبدية لقانون الطبيعة والعادات، فيمكن أن يكون الملاك الهابط من السماء هو الواعظ بالإنجيل، ورغم ذلك من المستحيل تصديقه" (كتاب حماية، المجلد الأول، التقرير الأولي 10 و12

وقارن مارتن ميتسجر "حكاية الجنة"، 1959، 90 وما يليها، وقارن أيضا هنينج جراف رفنتلوف "فهم العهد القديم عند هرمان صمويل رايمروس وجوتهولد أفرايم ليسنج" اللاهوت الإنجيلي 8، 1965، 429 وما يليها). وتميز هذه المبادئ للنقد الموضوعي العقلانية الراديكالية. وسنعود إلى رايمروس مرة أخرى فيما بعد.

فيما يخص العقلانية الراديكالية حاولت حركة التجديد الديني تأسيس وحدة المسيحية مع حركة العصر. وكان يجب أن تتغلب الأرثوذكسية على طريقة التفكير الحر والتفسير الأكثر دقة للكتاب المقدس، وفي نفس الوقت أيضًا إنقاذ المواد المهمة في الديانة "المسيحية" من الرفض المطلق لحركة التنوير. وكان يوهان شالومو سيملر أحد أهم علماء التجديد الديني. وقد جلب التحول الكبير في الفهم البروتستانتي للكتاب المقدس. فكتب يوهان جوتفريد أيشهورن: "بسيملر يبدأ عصر جديد من عصورنا في تاريخ الكنيسة"[1]. و"شدد أيشهورن على أن سيملر هو أول مصلح في اللاهوت الحديث، وهو أشجع لاهوتي، والأكثر اطلاعًا وثراءً في الأبحاث والنتائج". وتشير هذه الأحكام إلى اهتمام عالم مهم في العهد القديم مثل أيشهورن، إلى الاعتراف في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بأن سيملر أحدث تحررًا غير مسبوق، يعد بالفعل "عملًا إصلاحيًا". لذا يجب علينا أن نسأل عن مزايا سيملر الشهيرة. لكن يجب قبل ذلك أن نركز بإيجاز شديد على المسائل التي لا يمكن تجاهلها، والتي دخلت في عصر التنوير في العلم البروتستانتي للكتاب المقدس.

أصبحت الرؤية التاريخية الحديثة في القرن الثامن عشر المتحللة من وجهة النظر الكتابية للتاريخ أكثر انتشارًا. ويظهر ميخائيليس بالفعل كيف أن الرؤية التاريخية الجديدة تكتسب أرضية، حتى لو لم يكن لها تأثير حر. ولكن العقيدة تغلبت على النسبية التاريخية وأوقفت التكتيك الدفاعي المميز لأعمال ميخائيليس من أجل إظهار الحقيقة. وكان المطلوب نزع العقيدة عن التاريخ في الكتاب المقدس من خلال الأفكار

---

[1] Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, V. Band, 1793, S. 193.

هذه الأطروحة يمثلها الآن (ج. هورنينج) في كتابه:

„Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie", 1961.

الأساسية للتنوير. وهو الأمر ذو التشابهات في مجال فهم الدين. فلم تنجح الأرثوذكسية في إيجاد توضيح مؤكد في مسألة الدين أو الأديان. ولذلك من المهم الآن أن يتغلغل مذهب الربوبية الإنجليزي (هربرت فون شربوري) الخط الفاصل بين الوحي في الكتاب المقدس والديانة الطبيعية. ولذلك كان على اللاهوت أن يعبر عن رأيه في المسائل الجديدة التي كانت تضغط بقوة حول موضوع "الوحي والدين". ولكن هجمة الأفكار الجديدة توغلت بإسهاب، وبقوة كبيرة في فهم الكتاب المقدس العقدي. ولقد طور التنوير ما نسميه اليوم "العلم". ويجب على الأسس والمناهج التي تحكم اللاهوت الإجابة على منتدى النقد العام. فلم تعد البديهيات الباطنية للعصر الأرثوذكسي صالحة. وطالبت الخبرات والمعارف والأساليب المكتسبة خارج نطاق اللاهوت بحقها في علم الكتاب المقدس. وأصبح الفكر الإنساني حرًا في كل مكان للملاحظات والممتلكات والاكتشافات. ولم يعد خفيًا على الإنسان في القرن الثامن عشر أن كوبرنيكوس كان محقًا. وظهرت النظرة العالمية الجديدة في كشف غير مقيد للسلطة. وحاول علم التجديد الديني العقلي أن يستقبل في اللاهوت مطالب ومهام ومشكلات العصر العقلاني ويتغلب عليها بشكل منطقي. ولا يجب عندئذ إهمال أن التوجهات النفسية والأخلاقية كانت حاسمة في مرحلة التجديد الديني العقلي في التنوير في ظل تأثير مذهب التقوى بجانب وجهة النظر العقلانية. ولذا تعد هذه الحقيقة ليست ذات أهمية كبيرة، لأن لاهوت العهد القديم يظهر منذ زمن التجديد الديني أن لديه نزوعًا قويًا للتفسيرات النفسية والأخلاقية. وقد لفت كارل أنر بحق الانتباه إلى أن "التحديد من خلال الحاجة النفسية يعد مميزًا لدراسة التنوير الألماني انطلاقًا من التجديد الديني. ولا نفهم التجديد الديني إذا لم نعتبره تثقيفًا. ولم يولد نقده للعقائد من العقل، وإنما من الاحتياج الأخلاقي والوجداني. ولم تكن الرغبة في المعرفة لدى الباحث عن الحقيقة التي تثير الشك، وإنما التساؤل عن قيمة العقائد المتوارثة بالنسبة للتدين العملي"[1]. وهذا ما تؤيده أيضًا حركة التقوى. إن السؤال عن المطالبة بالإنسانية، والذي طرحته حركة

---

[1] K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, S. 151.

التقوى في مقابل الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس، تم استيعابه في التجديد الديني، لكن تم تقييمه من المنظور النفسي والأخلاقي. وينطبق هذا على سيملر، لأنه استوعب في كتبه الحافز الثقافي إلى المعرفة. وبالطبع يلعب العنصر الأخلاقي دورًا مهمًا لديه.

وقبل كل شيء كان حريصًا على مواجهة نقاد المسيحية الراديكاليين بمثل هذا اللاهوت الذي يمكنهم فهمه واستيعابه دون إجبارهم. ولقد أحدث سيملر بطريقة تفكيره وتعليمه الأكثر حرية تغييرًا حاسمًا في علم الكتاب المقدس. وقبل أن ننطلق إلى التفاصيل يتحدث هنا يوهان جوتفريد أيشهورن مرة أخرى ويقدر أهمية هذا الحدث، فيقول: "ينتمي إلى الظواهر الأخلاقية والأدبية النادرة في قرننا الذي أوشك على نهايته بلا أدنى شك الدكتور الشهير سيملر، والذي تم انتزاعه الآن من علمنا منذ عامين. ماذا كان وضع اللاهوت في ألمانيا عندما خلف باومجارتن في رعايته؟ وكيف أصبح اللاهوت في عصرنا الحالي بطريقة الرعاية التي حاولها في البداية ثم تبعه فيها آخرون؟ لقد كان مشغولًا طيلة ربع قرن بأن ينزع عن العلم الرداء القديم والمتسخ الذي سترته به الأفلاطونية والفلسفة اللاهوتية. كما انشغل بتجديد شباب العلم وحاول مزودًا بدوافع جديدة إعادة تكوين الفلسفة، بعد أن أوشكا على التصادم. وبدءًا من هذا العمل لم يتجاهله معاصروه الألمان. وانقسموا بين معجب به، ومستهين به، وبين مادح له وقادح فيه. وناضل بعضهم لأجله، بينما ناضل آخرون ضده. واتفقوا فقط رغم كل اختلافاتهم الأخرى على شخصيته التي لا خلاف عليها[1].

ولد يوهان شالومو سيملر في الثامن عشر من ديسمبر عام (1725) في زالفيلد (بولاية توبنجن). وتميز في وقت مبكر بتعطشه القوي إلى المعرفة وبذاكرة عظيمة. بحث- طالب اللاهوت الشاب- عن ضالته عند زيجموند باومجارتن مُعْرضًا عن حركة التقوى. وجد فيه عالمًا قاد البحث العقلي والتاريخي مثل يوهان ديفيد ميخائيليس، لكنه سعى إلى التمسك بالقديم والمألوف بشكل محافظ. ورأى سيملر بعد موت معلمه العظيم (1757) أن

[1] Allgem. Bibliothek der bibl. Litt., V. Band, 1793, S. 184 ff.

الوقت قد حان للانفصال تدريجياً عن الموروثات العقائدية التي كان باومجارتن لا يزال متمسكًا بها. وحدث هذا الانفصال في ظل صراعات داخلية كبيرة، فيقول عنها: "لقد تغلبت على لحظات الخوف الكثيرة من خلال مواجهة معارفي الخاصة للكتب اللاهوتية الكثيرة جدًا"[1]. لقد مهد هذا المجدد الديني، الذي نشر علمه منذ عام (1752) في مدينة هاله على نهر زاله، باجتهاد غير مسبوق سبيلًا كبيرًا أمام اللاهوت. ونشر في المجمل مائة وواحد وسبعين كتابًا ومقالًا. ولم يعب عليه أحد أنه قد أعار التصورات الجديدة في الأعمال طابعًا غير متكافئ وغير منتظم وغير منطقي.

كثيرًا ما تتعرض أعمال سيملر لانتقادات حيث إنها تفتقر للطاقة الإبداعية المنهجية المنظمة[2]. وهذا صحيح، لكن هذا الحكم لا يقلل من الإنجاز الضخم والنتائج الكثيرة التي توصل إليها هذا العالم الباحث النقدي، الذي يعتبر أول من شق الطريق لطريقة تفكير أكثر حرية في علم الكتاب المقدس. ولكن حاول البعض أن ينكر على سيملر أية أصالة في عمله. فيُشار إلى أن لاهوتيين مثل ويستون وكليركوس وفيتشتاين وريتشارد سيمون لعبوا دورًا محددًا في التجديد الديني عند سيملر[3].

وهذا صحيح أيضًا، فقد اقتبس سيملر في عروضه للعهد القديم، بل أيضًا في نقده العام للأسفار القانونية، الكثير عن ريتشارد سيمون ولفت الانتباه إلى العالم الفرنسي من خلال إعادة طبع كتابه "تاريخ نقد العهد القديم". لكن ظل الإنجاز الكبير لسيملر هو أنه قاد ازدهار طريقة التفكير الأكثر حرية وانفصل بشكل نهائي عن الموروث الأرثوذكسي.

---

[1] من السيرة الذاتية التي كتبها سيملر بنفسه، 1781، الجزء الثاني، ص 314.

[2] W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang, 1862, IV. Band, S. 31.

[3] H. Hoffmann, Die Theologie Semlers, 1905, S. 109 ff. L. Zscharnack, Lessing und Semler: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie, 1905, S. 31 ff.

واجتاحت عاصفة التجديد الثوري كل كتاباته. ولهذا السبب رأى المعاصرون واللاحقون في هذا المجدد العظيم مُصْلِحًا لعلم الكتاب المقدس. ونفهم هذا بأفضل شكل عندما نقرأ في أوصاف حياة سيملر العبارات التالية: "لقد أحببت العلم لأنه السبيل الوحيد القوي لتعزيز التأمل الخاص في العالم، والذي يجلب معه قوة ضمير لا يمكن تجاوزها. وكلما منحت مبادئ الكنيسة البروتستانتية لكل إنسان هذه الحرية في الفكر والدراسة خلافًا لأسلوب تعليم البابا السابق، الذي يستطيع أن يقرر بنفسه وفق ضميره، كلما أصبحت هذه المبادئ محببة لي"[1]. إنها عبارات كاشفة. لقد اعتبر سيملر الأرثوذكسية "نظام تعليم بابوي"، ويجب على اللاهوت أن يحرر نفسه منه، من أجل إظهار الوسائل القوية للتعلم والمعرفة وإرضاء الضمير المحب للحقيقة. وتعد هذه "حركة إصلاحية من روح الغنوصية"، وتعد بمثابة تحرر حديث من سلطة التعليم الخاضعة للبابا في الأرثوذكسية البروتستانتية. ولكن هذه "الحركة الإصلاحية" لم تستند على فهم الكتاب المقدس للوتر وكالفين وغيرهما من المصلحين، بل سعت إلى تحقيق أهداف جديدة لأنها استطاعت الالتزام بسلطة الضمير العقلاني والصادق أولًا.

لقد أثر التجديد الديني لسيملر في البداية في إخضاع الأسفار القانونية للكتاب المقدس لنقد منطقي. وأُدخلت القواعد الأساسية "للنقد الدنيوي" في الكتاب المقدس دون مراعاة لعقيدة الإلهام الأرثوذكسية. ويفسر سيملر ذلك قائلًا في وصف حياته: "لم أستطع تعليم أن الممارسة الخاصة والمهارة المسميين "نقدًا" لا يجب تطبيقهما بأي حال من الأحوال على الكتاب المقدس، رغم أن هذا النقد يمكن أن يكون مفيدًا في كل الكتب البشرية القديمة، بينما استقرت منذ زمن طويل الحقائق والمضامين المميزة المؤثرة للطابع الإلهي، لكنني اعتبرت نسخ وطباعة الكتاب المقدس مثل نفس العمل الذي يقوم به النساخ وأصحاب المطابع في كتب أفلاطون أو هوراتيوس. ويمكن لمن يبعد العالم الواقعي عن عقله أن يدعي حكم ورقابة الرب في هذا العمل من النسخ، حتى لو كان نسخ العهد القديم[2]".

[1] السيرة الذاتية، الجزء الثاني، ص 245.

[2] السيرة الذاتية، ص 125.

لقد ميز حركة التنوير الفصل الشديد بين المضامين والحقائق الإلهية في الكتاب المقدس من جهة و"أداة نقل " الموروث البشري أو الشكل البشري من جهة أخرى. وبهذه الطريقة مُهد الطريق للفهم "العقلي" للكتاب المقدس. وأكد سيملر في كتابه المهم "معالجة علمية للبحث الحر للأسفار القانونية" (1771) على أن البحث الخاص لهذه الأسفار ظل حرًا بالنسبة لكل القراء المفكرين فيما يخص استعمالهم الخاص، ولم يرتق من خلال هذا الاستعمال إلى القوانين المدخلة في الاستعمال العام"[1].وهذا البحث الأكثر حرية والمميز بين المضمون الإلهي والشكل البشري للكتاب المقدس قد أدخل الآن رؤية تاريخية، لا تنفصل فقط عن فهم التاريخ للكتاب المقدس، بل تفرض نفسها بشكل نقدي في مواجهة الأسفار القانونية. وتعلم سيملر من ريتشارد سيمون أن الأسفار القانونية في العهد القديم قد مرت بتطور تاريخي ونشأت بالتدريج. وهذا المنظور من التفكير، الذي أعاد سلطة وتقدير أسفار الكتاب المقدس بشكل كامل وراء الرأي القائل بنشأة هذه الأسفار وتطورها، يفسح للنقاد المجال لإصدار أحكام خاصة عن أسفار الكتاب المقدس. وأوضح سيملر ما يلي: "لم أعتبر بشكل مباشر أن كل أسفار العهد القديم والعهد الجديد لا غنى عنها بدرجة متساوية، من أجل جمع الحقائق الأساسية للدين المسيحي الخاص بشكل صحيح وكامل. فيمكن أن تكون هذه الأسفار مفيدة لبعض المسيحيين، فليس من مبادئ العقيدة المسيحية أن يستمد كل المسيحيين ديانتهم وقناعاتهم من كل أسفار العهدين القديم والجديد"[2]. وبغض النظر عن التمييز بين الدين الخاص والدين العام، الذي لا يزال يشغلنا هنا، تعد هذه التوضيحات مفيدة، حيث إنها تشير بوضوح إلى أن طريقة البحث الجديدة قد حققت منذ البداية حرية مدهشة تجاه الأسفار القانونية. وأدى هذا إلى الحكم التالي: "توجد في كل الأسفار القانونية تلك المواضع وأجزاء الحديث والصياغة التي انقضت مع الزمن، لأنها تشير إلى ذلك الزمن وتلك الظروف لهذه الأحاديث التي انقضت مع المستمعين أو القراء المباشرين"[3]. لقد تحدث هذا التمييز

---

[1] Abhandlung von freier Untersuchung des Canons, 1771, 1. Teil, S. 19.

[2] السيرة الذاتية، الجزء الثاني، ص 139.

[3] Abhandlung von freier Untersuchung des Canons, I. Teil, S. 42.

النقدي التاريخي للأسفار القانونية هنا في طريقة البحث الحرة عن مصطلح جدير بالملاحظة، وهو مصطلح الماضي. إذا كان الإصلاحيون قد شهدوا بحضور كلمة الرب من الكتاب المقدس، وسعى اللاهوتيون الأرثوذكس إلى دمغ هذا الحضور لكلمة الرب بتحديد متين مع الكتاب المقدس إلى حقيقة مؤكدة لا جدال فيها، فقد أدخل النقد التاريخي الحر للأسفار القانونية وجهة نظر ثالثة في اللاهوت البروتستانتي. وهي وجهة نظر ذلك الإنسان الملتزم بحاضره، ومن ثم يصبح واعياً بأولوية هذا الحاضر على الماضي.

كانت تلك أجواء البحث التاريخي النقدي، الذي بث فيه يوهان شالومو سيملر الحياة. وقد تطور بنبرة غنوصية حديثة تغلبت على التفكير التقليدي للأرثوذكسية، وسلكت مسلكًا نقديًا تجاه ماضي الأسفار القانونية في الكتاب المقدس. ووجدت عند سيملر لأول مرة مرارًا وتكرارًا التصورات التي عبر عنها لاحقًا لاهوت العهد القديم. لقد مكنت "وجهة النظر الثالثة" الثقة بالنفس غير المسبوقة بتقييم الماضي بشكل نقدي. وتدخل الناقد بحرية في الموروث التاريخي للأسفار القانونية، التي كان ريتشارد سيمون أول من لاحظها، وأصدر أحكامًا سارية. "حيث إنه لم يستطع ملاحظة أي شيء إلهي أو مستحقًا للكينونة العليا، فلا يمكن ولا يجب تخيل مثل هذه الأسفار التي تتناقض مع معرفته، فقط من أجل الآخرين الذين يتبعون اليقين، وبحيث إنهم جميعا معًا، دون تمييز، تكون لبنيته الخاصة مؤكدة تمامًا ومفيدة، من أجل تنويرهم "(1).

يمكن للمرء أن يتحقق بسرعة من أن شهادة الوحي في الكتاب المقدس تخضع لمفهوم عام من الحقائق الدينية العقلية والقوانين الأخلاقية. لقد بدأ البحث النقدي التاريخي في عصر التنوير بالتخلي عن مصطلح الوحي. ولكن أين المعايير الصحيحة لمثل هذا التقييم النقدي للماضي؟ وهكذا بدأ البحث التاريخي النقدي عبر الإشادة بالمفهوم الكتابي للوحي في عصر التنوير. واستطاع النقد التقييمي للماضي أن يقدم تأثيرًا غير مقيد: "بما أننا لم نتحسن أخلاقيًا من خلال الأسفار الأربع والعشرين الموجودة في

(1) Abhandlung v. freier Unters. d. Canons, I. Teil, S. 53/54.

العهد القديم، فلا يمكننا أن نقنع أنفسنا أيضًا بمصدرها الإلهي"[1]. "إن الشيء الإلهي هو الذي يحسن الأخلاق" ويتم قياسه بمقاييس عامة. لقد سلك سيملر مسلكًا راديكاليًا وأصدر الحكم التالي: "تتكون الأسفار القانونية للعهد القديم من مجموعة من الأحكام اليهودية المسبقة التي تتعارض مع المسيحية، وتضم ثمة جزءً صغيرًا من هذا الأسفار القانونية بالنسبة للأسفار الإلهية عند اليهود، والتي توجد فيها أيضًا حقائق مفيدة يمكن استعمالها عند المسيحيين"[2]. ويتفق هنا التقييم العام للحقائق الأبدية الممكن استعمالها مع رؤية العهد القديم التي لا يمكن اعتبارها سوى رؤية "غنوصية". ويشمل العهد الجديد طبقًا لرأي سيملر الدين العالمي الأبدي المتزن، بينما العهد القديم محدود الأفق ومرتبط بالقومية اليهودية ومرتبط بزمن محدد. ولا يمكن التأكيد بقدر كاف على أن هذه الأسفار القانونية تسعى إلى تحديد مفهوم العهد القديم حتى الحاضر. إنها تنبع من روح التنوير والغنوصية الحديثة التي أصبحت على نطاق واسع الدافع الفعلي أو على الأقل العلامة السائدة في البحث النقدي التاريخي، وخاصة فيما يسمى الليبرالية التي طورت برنامجًا علميًا للتجديد الديني من "طريقة التفكير الليبرالية". ويمكن اكتشاف فرضيات هذه الأيديولوجية في كل مكان. وقد وصل التقييم النقدي التاريخي للماضي فيما يخص العهد القديم إلى ذروته في فهم سيملر: "جزء سليم من أسفار العهد القديم كان يمكن أن يوصي بالعقيدة والدين المسيحي بشكل أكثر سهولة وإقناعًا من خلال التكرارات الثابتة للأحداث التي كانت وظلت غريبة وغير معروفة لنا ولذوقنا في المعرفة والأخلاق"[3]. وبالطبع يجب على المرء أن يتذكر أن سيملر لم يشغل نفسه طيلة حياته بالعهد القديم في بحث تفسيري مفصل. ولا ينبغي نسيان أن سيملر بدأ البحث النقدي التاريخي في علم العهد القديم انطلاقًا من منصات المجددين الدينيين.

---

[1] Abhandlung, III. Teil, S. 26.

[2] A. a. O. III. Teil, S. 28.

[3] الإجابة على المراجعة في جوتنجن، انظر: السيرة الذاتية، الجزء الثاني، ص 70.

ولا يجب إهمال أن "فهم سيملر الأكثر حرية" والمطابق للمعطيات الطبيعية والعقلية له تبرير في تأسيس تاريخ الدين. فيقول: "نجد قبل زمن المسيح أنه ليس فقط العلماء المصريون، وإنما أيضًا علماء آخرون قد استعملوا التطور المستمر للمعرفة العقلية عن الرب والعالم وطبيعة الأشياء وكل الاكتشافات المتعلقة بذلك، وأضافوا إليها هذا المحتوى المهم والجيد في كتاباتهم الشهيرة القديمة والتي كان لها احترام وتأثير في المجتمعات. وتوسعت تفسيرات هذه الكتب، لدرجة أن هذه الاكتشافات والمعارف الأخلاقية كانت مقصودة ومعروضة، وبالتالي كانت معروفة ومكتشفة لديهم في أقدم العصور" (الإعداد لطريقة تأويل لاهوتية، المجلد الثاني، 1761، 11&). ويمكن ملاحظة كيف أن سيملر قد عرض الشيء الطبيعي والعقلاني ليس من خلال روح العصر فقط، بل نتبع أثر أصول هذه الظواهر في الحضارات والديانات القديمة. فخارج الحدود التاريخية التي تعين إطار تاريخ الخلاصِ في الكتاب المقدس، يوجد حقل شاسع من "المعطيات العقلانية"، والذي يجب استعراضه وأن ينطلق منه المطلب الجوهري لتأويل نصوص الكتاب المقدس.

إن نقد سيملر الحر للأسفار القانونية والنابع من العنصر النقدي التاريخي قد نتج عنه تعريفٌ جديدٌ للاهوت وبخاصة تعاليم الكتاب المقدس. ويشرح سيملر: "لقد اعترفت من فترة طويلة أن التلخيص والتنظيم لم تعد تبدو لي جيدة وكافية للغرض الحالي. ويجب الانشغال بشكل أفضل وأصح بعقيدة الكتاب المقدس كمصدر وحيد للدين"[1]. ووفقًا للتصور النقدي يتم التمييز بدقة بين "كلمة الرب" و"الكتاب المسمى مقدسًا"[2]. وعلى الرغم من أن المرء يتساءل كيف استطاع سيملر التحدث عن "كلمة الرب" بالمعنى التقليدي، فلنترك هذا السؤال الآن. فسيملر يقصد على أي حال التواصل الإلهي للمعرفة الأبدية والحقائق الأخلاقية. إن ما يسمى "كلمة الرب" مطلقة وحاضرة. لكن "الكتاب

---

(1) Abhandlung, I. Teil, Vorrede.

(2) A. a. O. I. Teil, S. 75. "الكتاب المقدس وكلمة الرب مختلفان تمامًا"

المقدس" نسبي وماضي وبشري[1]. ونكتشف عبر طريق البحث النقدي التاريخي للكتاب المقدس أين يمكن العثور على ما يسمى "كلمة الرب".

نلاحظ هنا على الفور التصور الجديد تمامًا لفهم الكتاب المقدس في مقابل الحركة الإصلاحية وفي مقابل الأرثوذكسية. فمن وجهة نظر الإصلاحيين كانت كلمة الرب هي حدث الخطاب الذي يحدث للإنسان عبر الكتاب المقدس. ولكن الآن يعد الإنسان هو السلطة الحاسمة في مواجهة الكتاب المقدس، وتلك السلطة تحدد العنصر النقدي التاريخي حيث يمكن البحث عن الماضي التاريخي وحيث يمكن البحث عن الحاضر الإلهي. ويجب الاعتراف هنا لعقيدة الإلهام الأرثوذكسية فيما يخص هذا التمركز حول الإنسان أو "الغفران" (كارل بارت)، فهذه العقيدة كانت حريصة حقًا على الشهادة لسلطة كلمة الرب. ولا يمكن على أي حال تأكيد كلمة الرب من خلال العقيدة، وهذا ما عبرنا عنه بوضوح كاف في عرضنا.

لقد أدرك التنوير بكل نقاط ضعفه، وكشف عن هذا المسعى "الإنساني" لكي يتخلص من كل رؤى الاصلاح مع اكتمال الأرثوذكسية. ويعد هذا تحررًا مزدوجًا يحدث في هذا الموضع من "الغنوصية الحديثة". وانفصل المرء عن التأكيدات الأرثوذكسية الثانوية. ولكن المرء ودع في الوقت نفسه المعرفة الإصلاحية الأساسية. ولذلك ليس من المستغرب أن يتمكن سيملر بدون أي نقد عميق، من بناء مفهوم التوارث الكاثوليكي عند ريتشارد سيمون أساسًا لفهمه للكتاب المقدس[2]. وانطلاقًا من هذا فمن المؤكد أنه ليس

---

[1] يمكن رؤية نتائج هذا التمييز في: "Abhandlung von freier Untersuchung des Canons", I. Teils S. 75. بالنسبة للكتاب المقدس، فكيف تم استعمال المصطلح التاريخي النسبي بين اليهود، فتعزو إليه روث، أستير، نشيد الأناشيد وما شابه ذلك، ولكن لكلمة الرب التي تجعل الناس يصنعون السعادة عبر الأزمنة، فلا تعزو جميع الأسفار المذكورة إلى الكل.

[2] مثل ر. سيمون، يمكن أن يتجاهل سامل الكتاب المقدس بالكامل ويكتب: "المسيحية موجودة، إذا كان المسيحيون العاديون لا يعرفون شيئًا عن كل أسفار العهدين القديم والجديد".

Versuch einer freieren theologischen Lehrart, 177, S. 108.

صحيحًا أن نزعم أن البحث النقدي التاريخي قد استحوذ على إرث الحركة الإصلاحية[1].

لقد حاول جوتفريد هورنيج في كتابه "بدايات اللاهوت النقدي التاريخي" (1961) أن يفتح طريقة عرض جديدة في تعاليم سيملر. فلفت الانتباه إلى النصوص، التي يمكن أن تظهر من جهة كيف استطاع يوهان شالومو سيملر أن يرتبط ويلتزم بقوة بلوتر واللاهوت الإصلاحي، والتي منها يتضح من جهة أخرى كيف حدث التحول إلى البحث النقدي التاريخي بشكل منطقي ولاهوتي. وقد واجه هذا الاتجاه أسئلة نقدية يمكن طرحها على هورنيج، وهي:

1- هل تلك التعبيرات، التي يشير بها سيملر إلى اللاهوت الإصلاحي، تكشف حقًا عن الفهم اللاهوتي للوتر ؟ وبدلًا من أن السؤال هنا يكون بإلحاح وبشكل نقدي، فيتم غالبا في معظم الأوقات إثبات ثمة أقوال تعليمية تقريبية.

2- ألا يجب أن نتناول بطريقة مختلفة عن هورنيج تشبث سيملر بأفكار ريتشارد سيمون وبأيديولوجية العصر الذي عاش فيه؟ لقد التقط هورنيج من التعبيرات الغزيرة خيطًا واحدًا، يعتبر شيق ومهم، لكنه أسقط من نظره كل النسيج، وخاصة النماذج والرموز المؤثرة فيه لطريقة التفكير المعاصرة. وحاول كارل بارت أن يدرك ويوضح كل هذا في تحليلاته لتاريخ اللاهوت. وقد نجح في دراسته بشكل أفضل من هورنيج ببضع صفحات. ولا يجب بأي حال من الأحوال إساءة تقدير أنه قد انفتحت وجهات نظر مختلفة جديدة ومهمة في فقرات عديدة من كتاب "بدايات اللاهوت النقدي التاريخي". وقبل أي شيء، يستحق تفسير نظرية التوفيق البارزة عند سيملر وتاريخها الأول (213 وما يليها) الاهتمام بوجه خاص.

ينطوي التمييز بين "كلمة الرب" و"الكتاب المقدس" على تمييز أساسي بين اللاهوت والدين. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن موضوع "اللاهوت والدين" قد شغل سيملر في وقت مبكر جدًا. ففي إنجازاته يقترح أنه قد كانت لديه في الفصل الثاني "بعض الأفكار عن الفرق بين اللاهوت والدين"[2]. فـ"اللاهوت" عند سيملر هو مسألة تخصصية ومهنية، وتساعد

---

[1] G. Ebeling, ZThK 1950 Heft 1, S. 42.

[2] السيرة الذاتية، الجزء الأول، ص 96.

الأدوات اللغوية والتاريخية والفيلولوجية المساعدة في التوغل العقلي والنقدي في مادة الكتاب المقدس التاريخية النقدية والعقائدية. أما "الدين" فهو سلطة مطلقة وملزمة للمعرفة والأخلاق. وفوق كل شيء هو مسعى أخلاقي بوجه خاص، ويخفف من الجهد ليصبح أكثر فضيلة وأكثر شبهاً بالرب. ومهمة اللاهوت هي أن يخدم الدين، ويبرز عناصره التأسيسية. وتعود كل هذه الفروق في الأساس إلى معيار الانقسام النقدي إلى عناصر إلهية وعناصر بشرية، والتي يتوفر من خلالها الضمان لبحث حر للكتاب المقدس. وكان يمكن تطبيق هذا المبدأ بشكل صحيح، إذا كان سيملر بمفهوم المعرفة الإصلاحية بالكتاب المقدس وحده قد أعاد اكتشاف الجانب الإنساني في الاستنتاج الذاتي، والإعلان الذاتي للرب في مقابل الأرثوذكسية. ولكن بما أن السلطة الإلهية متساوية مع الحقائق الأخلاقية الدينية فإن اللاهوت كله ينقسم إلى مفاهيم عامة. وحرص سيملر على مواجهة هذا التفتت من خلال المعطيات التجريبية والعملية في الكنيسة والعلم. ويميز مرة أخرى بين الدين العام والدين الخاص، فخصص الدين العام لعبادة الرب وإعلان التعاليم، وخصص الدين الخاص للراشدين والعلماء.

وهكذا نرى أن سيملر شق الطريق لفهم نقدي تاريخي للكتاب المقدس بأسلوب المقاييس اللاهوتية للمذهب العقلي. كما توغل "النقد الدنيوي" في الكتاب المقدس وأدى إلى انهيار الصروح الأرثوذكسية بشكل كامل[1]. وفرض فهماً تاريخياً جديداً، وعقيدة جديدة عن الكتاب المقدس باعتباره مصدراً وحيداً. والروابط التي لم يجرأ ميخائيليس على التخلي عنها، قام سيملر بإزالتها. وحدد سيملر بحث العهد القديم بطريقة دقيقة. ولكن يظل هناك تساؤلاً جدياً، وهو أي علاقات تربط التجديد "الغنوصي" لعلم الكتاب المقدس من خلال التجديد الديني العقلي مع التجديد الإصلاحي لفهم الكتاب المقدس. ولن نترك هذا السؤال. فهو السؤال الحاسم في اللاهوت الإنجيلي، والذي لا يمكن أن تكون مضللة عنه في الثلاثين سنة الأخيرة من بحثنا المعاصر، من خلال الإصلاح ولا من "موسم الذروة" التفسيري.

---

[1] في الجزء الثاني من مقال "محاولة لعقيدة لاهوتية أكثر حرية" يقول ساملر: "أقوم بتجسيد السور الذي تم وضعه حول كل الكتابات مثل القلم"، ص 24.

الفصل الرابع

الإنسانية العبرية في عصر الرومانسية

31. يوهان جيورج هامان ويوهان جوتفريد هيردر

أُعيد في عصر التنوير اكتشاف الإنسان في نضجه وتمكينه الذاتي. فالإنسان هو قوة الحاضر التي تملأ كل شيء في الحياة الفكرية، وهو الحَكَمُ على الماضي. وتحدث المرء عن "التمركز حول الإنسان" في القرن الثامن عشر. وأوضح ليسنج وهيردر بطريقة فريدة هذا التمركز السطحي والأخلاقي والمتدفق بوفرة في حركة التنوير الدارجة حول الإنسان، وتعمقا في التعرف على إطلالات إيراسموس على مفهوم الإنسانية.

ونتعامل في البداية مع يوهان جوتفريد هيردر، ذلك اللاهوتي بين الكلاسيكيين. ولا يمكن تجاهل الأهمية التي حظيت بها إنجازاته في تاريخ بحث العهد القديم. ويمكن في الفقرات التالية طرح بعض الموضوعات فقط من إنتاجه الغزير. ثم ننطلق إلى الحركة الإنسانية العبرية عند هيردر، في محاولة للتعرف على عالم آخر أُهملت أهميته بالنسبة للاهوت العهد القديم.

فيوهان جوتفريد هيردر المولود في 26 أغسطس (1744) في مورنجن (بروسيا الشرقية) ركز دراساته على اللاهوت والفلسفة والدراسات القديمة. تلقى من كانط الدوافع الأولى الموجهة لتفكيره في مدينة كونيجسبرج، لكي يصادف بعدها يوهان جيورج هامان. فطور هيردر الشاب في لقائه مع هامان تلك الفكرة الفردية التي نحاول أن نميزها بمصطلح "الإنسانية العبرية". لقد أظهر هيردر حبه للعهد القديم العبري في كتاب "ساحر الشمال". وجدير بالذكر أن هامان يعد من القلائل الذين لم يتمركزوا حول الإنسان في زمن المذهب العقلاني، وواجه المثالية بشكل عدائي. لقد تشبع فكر هامان بالإيمان بالكتاب المقدس

والمعرفة الإصلاحية. وقد نجح شباب التنوير في التغلب على الفهم الأرثوذكسي للكتاب المقدس. ونجح هذا اللاهوتي والفيلسوف العنيد في التغلب على نظرية الإلهام المشكوك فيها بالإشارة إلى فهم لوتر للتجسد الإلهي في الكتاب المقدس. واستطاع هامان من خلال الإشارة إلى حلول الرب في مجرد "جسد" في الكتاب المقدس أن يعيد اكتشاف إنسانية الكتاب المقدس، أو كما تعود أن يقول "تشكيل العبد في الكتاب المقدس"، وذلك بدون أن يقوض أي شيء في العصر الأرثوذكسي انطلاقًا من مقعد الحُكم. وظهر عنده مثلما عند لوتر فهم التجسد مكان نظرية الإلهام. فـ"الرب هو الكاتب! وفكرة هذا الكتاب هي تحقير وتقليل قيمة الرب، وخلق الأب وتجسد الابن. وبالتالي فإن تواضع القلب هو دستور العواطف الوحيد الذي يستعمل في قراءة الكتاب المقدس، وهو الشرط المسبق الذي لا غنى عنه لهذه القراءة"[1]. وتتناظر في هذه الجمل عن تجسد الكلمة خشوع القارئ والمستمع، كما في مقدمة لوتر عن العهد القديم. وعلى النقيض من النقد الهدام لكل العناصر التاريخية والدنيوية في العهد القديم نجد استعداد سيملر أن يعتبر الكلام البشري والمرتبط بالدنيا في العهد القديم "مواضع" مهمة للتنازل والإذلال الذاتي للرب. "أراد الرب أن يوحي للبشر، فأوحى للبشر. ولديه الوسائل لجعل هذا الوحي مفيدًا للإنسان، وجعله يتقبله، ونشره بين البشر وإقامته على أساس طبيعة الإنسان وحكمته بأنسب طريقة"[2]. وهكذا يحمل كل التاريخ الكتابي "صورة الإنسان والجسد الفاني في الأرض والرماد، والحرف الحسي"[3]. لقد واجه هامان هذا التشبيه بسمات الإنسان في الكتاب المقدس مع التمركز حول الإنسان في عصره. وقرأ هامان الحروف والكلمات العبرية باعتبار أن في التعبيرات وجهًا إنسانيًا أساسيًا. كما ينأى بنفسه عن كل النقد الأدبي والتاريخي، لأنه كان مقتنعًا بأن إنسانية الكتاب المقدس قد انقادت لكل إنسان. ولقد توارت المعارف النقدية المختلفة وراء الأزمة الشاملة لمعرفة الإيمان العامة، والتي فيها اتخذ تجسد الكلمة لحمًا بجدية.

---

[1] J. G. Hamann, Sämtliche Werke, hist.-krit. Ausgabe von J. Nadler, I. Bd. 1949, S. 5.

[2] A. a. O. S. 9/10.

[3] A. a. O. S. 315.

ويمكن بعد هذا العرض المختصر التحدث عن "الإنسانية العبرية" ليوهان جيورج هامان. لكن سيكون من الخطأ على الفور القيام بذلك إذا تم تجاهل "الأنثروبولوجيا المميزة" في العهد القديم، وتجاهل الواقع الديني الحاسم والمتمثل في الميل للتجسد. فالإنسانية العبرية عند هامان تمثل في الإيمان بتجسيد الكلمة.

لقد واجه هامان بجرأة لا مثيل لها الحركة الإنسانية المستقلة في عصره مع الإيمان بالتجسد. وهذا لا يحدث في مقالة منهجية، وإنما في شكل ملغز غامض، مثلما كان عَالَم هامان الفكري كله يُخبئ في ذاته شيئًا غامضًا وسِريًا وظنيًا ورمزيًا. وغلّف ضباب عالم المشاعر الرومانسي وسحب عالم الاصطلاحات المثالي الأفكار اللاهوتية الجريئة التي تم التفكير فيها منذ الحركة الإصلاحية عن العهد القديم.

وتلقى يوهان جوتفريد هيردر الإشارات الحاسمة لأبحاثه في العهد القديم من هامان. والآن من المثير للغاية أن نرى كيف استقبل هيردر تلك الدوافع القوية. ولذلك تجب في البداية مراعاة أن هيردر كان مستقلًا من الناحية الفكرية، خلافًا ليوهان جيورج هامان الذي كان متلونًا باستمرار. فقد اتسم بثراء المعرفة والعبقرية المبدعة في كل اتجاهات ومدارس عصره ووحَدَ عالمية التفكير الذاتي التي أثرت في الاتجاهات المختلفة في القرن التاسع عشر. وانطلاقًا من هامان يمكن فقط فهم أبحاث هيردر عن العهد القديم. لقد ابتعد هيردر مبكرًا عن التمركز حول الإنسان في عصر التنوير. وواجه بدأب كامل واستعداد لتلقي الكتاب المقدس باعتباره كتابًا لقوة الرب التي لا تفنى. وعارض تلميذ هامان بحسم لا يتزحزح التفريغ والتقويض النقدي للكتاب المقدس. وذكر في حديثه إلى "ساحر الشمال": "إن هذا الكتاب المقدس النحيف سوف يبتلع كل العلوم السبع للعالم القديم، والآلاف من العلوم في العالم الحديث مثل بقرات فرعون السمان، حتى يأتي يوم ينُفض الغبار عن كل شيء بالحقائق والأفعال"(1).

---

(1) رسائل هيردر إلى يوهان جيورج هامان، نشرها أو. هوفمان، ص 8.

لقد تلقى هيردر مفهوم الإنسانية العبرية لهامان الذي لا يجعل اندماج هذه الفكرة في الإيمان بالتجسد أمرًا ساريًا. وتشكل بهذا تصور جديد للغاية في العلم البروتستانتي للكتاب المقدس، وخاصة في بحث العهد القديم. واتخذ هيردر موقفًا وسطًا في الإنسانية العبرية بين التمركز حول الإنسان في عصر التنوير والأنثروبومورفية في الكتاب المقدس. ذلك الموقف الشبيه بموقف هامان. فقد تحررت الإنسانية العبرية من مبدأ التجسيد واقتربت من سبينوزا وإيراسموس، لكنها لم تستطع إنكار أصلها اللاهوتي ولم ترغب في ذلك. وسوف نوضح في الفقرتين التاليتين طبيعة الفروض العقلية في بحث هيردر للعهد القديم. ومن الضروري الإشارة هنا فقط إلى تلك الأفكار التي تكشف بوضوح حركة الإنسانية العبرية التي انطلقت من يوهان جيورج هامان. فالخطابات المتعلقة بدراسة اللاهوت (1780) تبدأ بالمطلب التالي: "تجب قراءة الكتاب المقدس بشكل بشري، لأنه كتاب كتبه بشر إلى بشر. فاللغة بشرية. والأدوات المساعدة الخارجية التي كتبوا واحتفظوا بها بشرية. وأخيرًا المغزى الذي أدركوه بها بشري. وتوضح اللغة كل أداة مساعدة والغرض والفائدة التي تتجه إليها. ولذلك اعتقدوا أنه كلما تقرأ كلمة الرب بشكل أكثر إنسانية (بمعنى الكلمة)، كلما اقتربت من غرض مؤلفها الذي خلق الإنسان على صورته، ويتصرف معنا كبشر في كل أعماله وخيراته، حيث أظهر لنا نفسه ليكون الرب، الذي يعمل من أجلنا كإنسان"[1]. وقد باتت بشرية الكتاب المقدس بشكل مقنع بالمغزى الذي قصده هامان. ولكن يمكن على الفور اكتشاف الإعراض عن الإيمان بالتجسد بشكل مميز في عدم تبرير "الأنثروبومورفية" في الكتاب المقدس بالإشارة إلى التجسد، وإنما بناءً على الإعلان عن حدث الخلق. فكيف يمكن أن يُنظر إلى الاختلاف في عرض البشرية في الكتاب المقدس من خلال الإطار الفكري، يمكن أن نرى من الاستدلال الذي ينشغل بالتحقير الذاتي للرب كيف تم عرض البشرية في الكتاب المقدس بشكل مختلف. لماذا كلف نفسه

---

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة الأولى (1780).

وقوته الإدراكية وأفقه وتعبيره عن كل كاتب من هؤلاء الكتبة؟ لماذا أبعدنا عن الهوة السحيقة التي لم يرجع منها أحد ووقع فيها، ووجهنا إلى الطبيعة، لكي نسمع وننصت إلى لغته أكثر لغة بشرية مفهومة وطبيعية وسهلة..."[1].

هنا يتم التأكيد على كلمة "طبيعة" المتكررة والمشار إليها مرارًا وتكرارًا. فتلك الكلمة هي المصطلح الأساسي في المذهب الإنساني القديم وحركة الربوبية وعند سبينوزا. ولقد أضاف هيردر العناصر الروحية للمذهب الإنساني في فكرة "الأنثروبومورفية" والتي تم حلها عن طريق الإيمان بالتجسد. وسنحاول أن نعرض في الفقرة التالية كيف أثر هذا التصرف بالتفصيل.

تجب مراعاة أن سيملر وهيردر كان لهما تصوران عن البحث النقدي التاريخي مختلفان تمامًا ويبتعدان بشدة عن الفهم الأساسي للكتاب المقدس، أي عن الشرط المحدد للبحث العلمي. وقد أشار سيملر وهيردر إلى بشرية الكتاب المقدس على العكس من الأرثوذكسية، لكن كانت هذه الإشارة انطلاقًا من موقفين مختلفين تمامًا. فقد تدخل سيملر بشكل نقدي في العهد القديم وميز بين العناصر الأخلاقية الإلهية والعناصر البشرية الدنيوية. وانطلق نقد سيملر للشريعة من وجهات نظر ومعايير قيمية أخلاقية. لكن المقومات عند هيردر مختلفة. فتنويهات هامان إلى "الأنثروبومورفية" في الكتاب المقدس هي نقطة انطلاق الرؤية الإنسانية الإيمانية والموقرة، والتي واجه بها هيردر البشرية في العهد القديم دون انتقاد، ورفض الرغبة في التقييم الأخلاقي العقلاني. وهكذا فإن "حركة إصلاح" اللاهوت في عصر العلوم الناشئة لها جذور غنوصية أخلاقية وإنسانية جمالية. ورغم ذلك فلم يتم تناول أو مراعاة الدوافع الإصلاحية الحقيقة التي وضعها يوهان جيورج هامان على أعتاب مرحلة بحثية جديدة. أين يكمن السبب في هذا؟ بالتأكيد ليس فقط في الطابع غير المنظم للتعبيرات المشفرة، وإنما أيضًا في الملاحظات والأبحاث النقدية التي تحاط بسرعة بنظرية التجسد العامة. ولكن كلمات هامان لم تذهب عبثًا. وسنعرض هذا فيما بعد.

---

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة الثانية عشرة.

32. تأويل هيردر

أوضحنا انطلاقًا من هامان الفهم الأساسي للكتاب المقدس عند يوهان جوتفريد هيردر. ورأينا كيف انفصل "الأنثروبومورفي المميز" عند هيردر عن سر التجسد، ودخل في شعور حياتي إنساني عام. وناقش هامان السر الإلهي في البشرية دون التنويه الفعال إلى عيسى المسيح بقوله: "كلما كان الإنسان أكثر إنسانية وأكثر اعتيادًا، وأكثر طبيعية، يفكر في فعل وكلام الرب بشكل أكثر إنسانية، وكلما يمكن أن نتأكد أكثر أنه تم التفكير بشكل أصلي وأصيل وإلهي"[1]. ويكمن السر الإلهي في الطبيعة والبشرية. ويرتبط مذهب وحدة الوجود[2] (Pantheismus) ذو النزعة الإنسانية مع الأفكار اللاهوتية عن الكتاب المقدس باعتباره مصدرًا وحيدًا، والتي اقتبسها هيردر من هامان.

لقد وضع هيردر البساطة بدلًا من التواضع الذي واجه به هيردر تحقير الرب في "الأنثربومورفية المتميزة" في الكتاب المقدس. فكتب هيردر: "إن أفضل عضو يمكن به قراءة هذه الأسفار واستعماله هو بساطة القلب، أي النية الصادقة والمستقيمة"[3]. "فبساطة القلب" في هذا الموضع هي نقطة الربط ذات النزعة الإنسانية مع الأنثروبومورفية المتميزة في مذهب وحدة الوجود، والتي فرضت نفسها بالتدريج عند هيردر، وذلك بتأثير

---

(1) رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة الثانية عشرة.

(2) الهنود أول شعب ظهر فيه هذا المذهب. ثم تأثر بهم أقطاب الطبقة الأولى في الفلسفة اليونانية، فآثر كل منهم مادة جعل منها الأصل الذي تتكون منه الأشياء باجتماع بعضه مع بعض، أو بالتكاثف (...) وهذا المذهب على نحوين:

(أ) أن يكون الله وحده هو الوجود الحق، والعالم مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته. هذا النحو تصوره أحادية سبينوزا.

(ب) أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق. وهذا النحو يسمى وحدة الوجود المادية. ويدوإليه يرو، إذ أنه يزعم أن ادة حية بذاتها، أن الأحياء تتطور ابتداء ن خلية تحدثها المادة الحية بحيث تحدث الأعضاء الحاجات، وتحدث الحاجات الأعضاء. (مراد وهبه "المعجم الفلسفي"، 2007، دار قباء الحديثة، القاهرة، ص 681 وما يليها) المترجم.

(3) A. a. O. 14. Brief.

من أعمال سبينوزا. ولكننا نتعامل هنا فقط بتصور تأويل هيردر. وتعد نواحي المعايشة الجمالية والنفسية والمتجانسة فكريًا حاسمة في تفسير الكتاب المقدس.

وبينما كان "لساحر الشمال" علاقة ظنية غامضة في كثير من الأحيان مع "الكلمات الأصلية" في العهد القديم العبري، فقد سعى هيردر لتقدير فني للشعر العبري عبر الارتباط مع أبحاث الأسقف اللورد الإنجليزي روبرت لوت (1711-1787). وكان يوهان ديفيد ميخائيليس عام (1770) قد نشر الكتاب المهم للأسقف اللورد الإنجليزي عن "الشعر العبري المقدس- محاضرات أكاديمية في أكسفورد". فظهر التوازي أساس الشعر العبري وطبيعة فن الشعر. وبدأ فهم جديد للمزامير والنبوة يفرض نفسه. واعتُرف عالميًا بأفضال هذا العالم الإنجليزي. وأكد يوهان جوتفريد أيشهورن في رثاء له عام (1788) أنه: "سوف يبدأ تاريخ تفسير أفضل وصحيح للأدباء والأنبياء العبريين بكتاب "الشعر العبري المقدس". فهذا الكتاب يتطلب ثقافة خاصة، وقوة عقل للتخلص من الذوق الخاطئ الذي أسيء التعامل به مع هذا التراث المهم في العصر القديم"[1]. وعبر هيردر في كتابه "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" عن كتاب لوت قائلا: "أحب وأقدر كتابه باعتباره كتابًا ممتعًا ومفيدًا. فالمحاضرات عن الأسلوب الرمزي للعبريين وعن الاستعارات الخاصة بهم والصور والمجازات، وعرض القطع المختلفة وما قيل عن ذلك تعد جميلة"[2]. وهكذا بدأ الكتاب الضخم لهيردر "عن روح الشعر العبري" (1782-1783) بالإشارة إلى لوت وأهمية دوافعه في مجالات التقدير الجمالي الفني لشعر العهد القديم. لكن هيردر ذهب إلى ما هو أبعد من لوت. فقد تلمس طريقه بإحساس أدبي رقيق في أشكال تعبير وطرق تعبير الشعر العبري. فالطبيعة والحقيقة، أي كل عمق السر الإلهي في الأنثروبومورفية، يعيشان وفقًا لرأيه في أدق معاني الأسطر الشعرية في العهد القديم. فقال: "حاول هذا، وغيّر شيئًا واحدًا فقط في

(1) رثاء في المجلة التي يصدرها ي. ج. أيشهورن.

Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, 1788, S. 707 f.

(2) **A. a. O., 3. Brief.**

الملامح الرقيقة والتكرارات، وهو أن تلبس الملامح الأدبية في الأبيات الشعرية غير المرنة ثوبًا موافقًا لطريقتنا، وزخرف التاريخ البسيط للعالم، الذي تكمن طبيعته الكاملة في البساطة، بمحسنات مختلقة بحيث يصبح الصمت كلامًا والراعي بطلًا في العبارات، ومشهد العائلة البائسة متاعًا ثريًا وغريبًا ونثريًا. وسيصبح كل شيء على الفور مقيتًا وتضيع الطبيعة والحقائق. ولقراءة هذه الأسفار يجب أن يتوفر الهدوء، وهو نوع من هدوء الصباح الرقيق، وبساطة الطفولة والشباب"[1]. لقد استوعبت واتضحت اهتزازات اللغة الشعرية. وفُسرت القوانين اللغوية للشعر: "اللغة، التي بها أفعال تصويرية وتعبيرية، هي لغة شعرية. وكلما استطاعت تحويل الأسماء إلى أفعال، كلما أصبحت شعرية أكثر. فالاسم يعرض موضوعًا ما بشكل جامد، أما الفعل فيبث فيه العمل، ذلك الشعور المثار، لأنه ممتلئ بالروح"[2]. على كل حال، فإن امتلاء الكلمة يجعلنا نلاحظ النواحي الرومانسية النفسية في تأويل هيردر.

فالكلمة الملهمة تدعو روح الإنسان القارئ والسامع إلى التجربة المتجانسة فكريا. والروح ظاهرة إلهية معجزة، عرفها هيردر على النحو التالي: "إنها صورة الإله وتسعى لتشكيل كل ما يحيط بها، لتشكيل هذه الصورة. وتجعل الصورة الواحدة متعددة، وتبحث عن الحقيقة من الكذب، وعن النشاط، والتأثير من الهدوء، ودائمًا تبدو كما لو كانت تنظر إلى نفسها، وبشعور راق على أنها ابنة الرب، وصورته التي يتحدث إليها قائلًا: "هيا!" ويريد منها ويتحكم فيها. وليس لدينا أي حدس لأي نشاط أكثر حميمية من النشاط الذي تستطيع النفس البشرية القيام بذلك. فهي تنطوي على ذاتها، وتعتمد على ذاتها، وتستطيع التحرك والتغلب على الكون "[3]. فهذا التسامي المنمق ومُطهر "مركزية التشبيه" سمة من سمات هيردر للنزعة الإنسانية العبرية.

---

(1) A. a. O. 3. Brief.

(2) Vom Geist der ebräischen Poesie, Bibliothek, theologischer Klassiker, herausgegeben von H. Hoffmann, 1890, S. 47.

(3) Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778 ed. Suphan, Bd. 8, S. 195.

فالنفس هي قوة إلهية خلاقة "انطلاقًا من حدث الخلق". فهي قادرة على مواجهة العناصر الإلهية بتجانس فكري. وهي مؤهلة لاستيعاب كلمة العهد القديم الممتلئة بالروح. وتنجح في التوغل في أغلفة الكلمة البشرية. وهكذا دعا هيردر في كتابه "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" إلى ما يلي: "لا تسمح لنفسك بالانفصال عن الحقيقة الواحدة التي تعيش في كل منها كروح عبر أي أردية عرض للكتاب المقدس. فالرداء هو مجرد وسيلة للتعليم. والحقيقة ذاتها هي الغاية. والضعفاء فقط هم ينسون ذلك"[1]. فالروح الإلهية القوية قادرة على فرض التجربة الملائمة. وهي تسأل بلا شك- بدافع رومانسي عن السبب العميق للأشياء.

إن الترابط الفكري النفسي الجمالي، أو الرومانسي الفني الموصوف حتى الآن في تأويل هيردر له شرط أساسي في العصور القديمة الحية. فيجب على القارئ والمفسر معرفة الأعمال والمعلومات القديمة. وتناط به مهمة أن يفكر ويعيش داخل العالم القديم. "إذا أصبحت راعيًا مع الرعاة، ومزارعًا مع جماعة المزارعين، وشرقيًا مع الشرقيين القدماء، وإذا أردت الاستمتاع بهذه الأسفار في أجوائها الأصلية وتحذر خاصة من الأفكار المجردة المملة لحصون المدرسة الجديدة الرطبة، وحذاري مما تسمى المحسنات التي تلزمنا وتجبرنا على الخروج من أوساطنا الاجتماعية على تلك الصور الأولى المقدسة في العصر القديم"[2]. ويجب أن تعرض هذه الأصالة الغريبة مقوم الفهم في كل مكان من العهد القديم. وتم الرفض المطلق لعلم الآثار التجريدي على مستوى المدرسة من جهة، والتحديث الغريب من جهة أخرى. فيجب على القارئ أن يتنفس الهواء الأصلي، ويستمتع به ويعيش في العصر القديم قلبًا وقالبًا. ويكمن فضل هيردر في أنه اكتشف استقلالية عالم العهد القديم العبري في مقابل العقيدة الأرثوذكسية والتفكك العقلاني.

---

(1) A. a. O. 11. Brief.

(2) A. a. O. 2. Brief.

لقد بيّن هيرد مبادئ طريقة التفسير الصحيحة بوجه خاص في كتابه "خطابات تتعلق بدراسة اللاهوت" (1780-1781). ونذكر بعض الاقتباسات منه، والتي توضح ما عرضناه حتى الآن: "بالمناسبة كانت لدي رغبة في الإقرار والشعور وتطبيق إلهية هذه الأسفار أكبر من المناقشة والتأمل في حقيقتها في أذهان الكتبة أو لغتهم أو بالتعبير عنها بأقلامهم" (الخطاب الثاني عشر).

ويجب أن يحدث هذا الشعور الحالي والتطبيق الحديث في لحظة اللقاء مع النصوص. ولذلك "يجب عليك أن تبقى يا صديقي بقدر ما تستطيع عند القراءة الأولى لهذه الأسفار بعيدًا عن كل أنواع التجانس الملزمة والمناقشات العقدية والزخارف العلمية في التعليق من أمم ولغات وطرق تفكير أخرى. فهي تخل بالانطباع الأول الصالح" (الخطاب الثالث عشر). ويعد هذا المطلب والتوجيه ذا أهمية كبيرة، لأن هيردر في معرفته الثرية "بأصوات الشعوب" وطرق التفكير الغريبة شق الطريق للبحث في تاريخ الدين، لكنه اكتسب في الوقت نفسه الأساس لإدراك "الخصوصية" في التعبير الحياتي الديني. ويجب على المفسر أن يكتسب "نظرة حرة"، أي انطباع غير متأثر بشيء في ذلك الموضوع الخاص الذي ينشغل به في الكتاب المقدس. ولذلك يوجه الدارسين إلى ما يلي: "احذروا في البداية من التفاسير وإعادة الصياغة... فالمفسر يضع أفكاره، وأفكار عصره في فم الكاتب القديم. ومن يقوم بإعادة الصياغة يضيع غالبًا سياق الحديث. ابدأ بإعادة صياغة شعر شاعر أو جعله نثرًا. وعندئذ لم يعد الشاعر شاعرًا. فلقد فقد روحه وقوته وأصبح منهكًا ومرهقًا" (الخطاب السادس عشر). وقد عبر عن هذا التحذير بشكل مميز بالفعل في الخطاب الأول: "لا تفزع من سوء الاستعمال، أي من التطبيق الأكثر إشارة للاشمئزاز لما يسمى نقدًا كتابيًا الذي تراه في أعينهم. كن مثل النحلة التي تجمع عسلها من زهور شتى. وفقط ما تقوم به جمع العسل، وليس السم، وليس القاذورات. احرص دائمًا على الحفاظ على بساطتك الطفولية واحترامك للكتاب المقدس، حتى لو كنت تراه في بعض الأحيان مدنسًا في أيدي نقاده. فالنقد مذنب في هذا بمحض الصدفة". ويتطابق مقدار هذا النقد مع روح العصر، وقبل أي شيء الكلاسيكية، وقال جوته في حواره مع المستشار مولر: "لم يعد من الممكن تقييم كتاب أصبح له تأثير كبير. فالنقد هو مجرد عادة في الحداثة".

نجمع هنا مرة أخرى المفاهيم الأساسية في تأويل هيردر، والتي دار الأمر حولها، وهي: بساطة القلب، والشعور الجمالي في الشعر العبري، والتجربة الروحية مع مادة الكلمة الروحية، والتعايش في العصر القديم لتنفس هواء الأصول.

ويمكن فهم أن هيردر قد أحدث بإرشاداته في القراءة والاستماع الجديد للكتاب المقدس تحولًا ثوريًا في علم الكتاب المقدس. فبعد تذبذب وتردد يوهان ديفيد ميخائيليس، وبعد اندلاع النزعة العقلية الصارخة، وبعد التصور الجديد الإشكالي ليوهان شالومو سيملر، يقف هنا شاعر ولاهوتي موهوب في مواجهة التحلل النقدي برسالة المواجهة الجديدة مع الكتاب المقدس، والتي تستجيب للروح الكلاسيكية والرومانسية والوجودية والإنسانية في ذلك الوقت. ولا يمكن المغالاة في تقدير أهمية هذا الحدث. فكتب دى فته عن هيردر يقول: "بدا لي هيردر راعيًا متحمسًا في البراري القاحلة للنقد اللاهوتي والمذهب العقلي، في حين يشير عليَّ بالمراعي الخضراء الأبدية والمروية بماء الحياة. وإنني اعتبره دائمًا رائدًا متجددًا ومُلهمًا للاهوت، وممتعًا ومستمتعًا"(1). وانتصر هيردر على الأرثوذكسية والمذهب العقلي بالنزعة الإنسانية العبرية التي كانت متأصلة بشدة في المجالات النفسية الجمالية.

ومن المميز هنا دعوته إلى اللاهوتيين، حيث يقول: "اهربوا، يا صديقي، من الأوهام والتأملات في هذا الخصوص (وهي عن الكلمة والموضوع والفكرة والتعبير إلخ) ومن نزوح المدارس البربرية القديمة التي تفسد الانطباع الطبيعي الجيد عن روح هذه الأسفار.

وتطير روح هذه الأسفار بمجرد أن تحبس نفسك في هوة عميقة وتشارك نسيج القضايا والأبحاث الفلسفية بدلًا من الاستمتاع بالتأثيرات الإلهية الحية وتطبيقها. إنها روح طبيعية وحرة ومرحة وطفولية، وهي لا تهوى تلك الكهوف والأبحاث الخبيثة.

---

(1) Weimarer Herder-Album, S. 140.

إذا لم ترغب في سماع حفيف خطواتها مثل قدوم صديق أو حبيب، بل تقيس الخطوات متذللًا، فإنك لن تسمع بها أبدًا وهي قادمة"[1].

تجدر الإشارة في هذه المرحلة إلى الدراسة التاريخية البحثية لديتر فولنبرج عن موضوع "موسيقى العبادة في إسرائيل" (رسالة دكتوراه، هامبورج 1967). فتعرض أهمية هيردر في بحث عبادة الموسيقى العبرية، وذلك في الدراسات الأساسية بوجه خاص (ص 46 وما يليها). وعلاوة على ذلك، عرض فولنبرج الجهود التي بدأها فولفجانج كاسبر برنتس وزالومون فان تيل من أجل فهم صحيح لموسيقى العبادة في إسرائيل. وقد عُرِض من دراسات مصدرية كيف حدث انتقال في هذا المجال من تجميع غير نقدي إلى الملاحظة النقدية، وكيف وضع يوهان جوتفريد هيردر ويوهان نيكولاوس فوركل حجر الأساس للفهم الدقيق. ويجب الإشارة إلى الدراسة التاريخية البحثية المميزة، لأن عرضنا لا يستطيع أن يقوم بتناول هذا المجال الخاص.

وقبل أن نشير إلى بعض التعبيرات اللاهوتية الجديرة بالملاحظة لهيردر عن العهد القديم، يجب الحديث في الفقرات التالية عن فهم هيردر للتاريخ، وذلك لإكمال الصورة عن نظريات التأويل. ولا يمكن تقديم هذا العرض دون الإشارة إلى ليسنج.

33. فهم التاريخ عند ليسنج وهيردر

كان الاكتشاف الأكبر للتنوير هو التاريخ، أي التاريخ باعتباره ماضيًا كما رآه الإنسان الواعي بحاضره، وتم تقييمه تقييمًا نقديًا. فيعود الفضل إلى ليسنج وهيردر في رسم صورة مكتملة عن هذا التاريخ الماضي، وفسرا الأحداث العالمية بإضاءات ذات معنى. وهكذا فإن التحليل النقدي للماضي امتد ليشمل صورة التاريخ المحيطة بكل شيء. ونُظر إلى التاريخ من منظور التفسير، ولم يعد يندرج في أحداث لا تحصى، والتي كانت تحت العقل النقدي بلا معنى.

---

[1] رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة 12.

ففي البداية نتحول إلى فهم جوتهولد إفرايم ليسنج للتاريخ، فنجد أن البحث الكتابي للعهد القديم متأثر بشدة بالكتابات النقدية لليسنج وتركيباته. فقد أوضح ليسنج ذات مرة: "إنني عاشق لعلم اللاهوت، ولست عالم لاهوت"[1]. ولكن هذا "العشق" كان ذا نتائج هائلة لعلم اللاهوت كله. فقد أدرك النقد العبقري الخطأ البالغ الأهمية للأرثوذكسية، التي تعرف عليها ليسنج في فترة دراسته في مدينة فيتنبرج (1752/1751). كما كشف نقاط الضعف في التحديثات اللغوية. وفوق كل ذلك، أثارت المواجهة المهمة مع العقلاني المتشدد رايماروس تساؤلًا لم يهدأ حول الأسس التاريخية لعلم اللاهوت والإيمان المسيحي. فنبدأ بالمناقشة التي أجراها ليسنج من خلال "تقديس الكتاب المقدس". فيتضح مرارًا وتكرارًا الإثارة حول الفهم الباطني للكتاب المقدس في الأرثوذكسية: "إذا كنا قد تعاملنا مع يفيوس وديونسيوس وبوليبيوس وتاكيتوس بصراحة ونبل لدرجة أننا لم نطل عليهم بكلمة واحدة، فلماذا لا نتعامل أيضًا مع متى ومرقس ولوقا ويوحنا؟[2]، لكن النقد يتجه أيضًا ضد النص الكتابي الذي تغلغل بعمق في نسبيته التاريخية وقصوره. وقد اكتشف ليسنج التناقض بين الحقيقة الأبدية والكتاب المقدس المترابط تاريخيًا، وذلك بعيون العالم الذي يتبع الأساليب الحديثة للتفكير في عصر التنوير. واعترض على التعلق بخيط العنكبوت بدرجة ليست أقل من التعلق بالخلود"[3]. ويؤكد مرارًا وتكرارًا على أن الحقائق التاريخية العشوائية لا يمكن أبدًا أن تصبح دليلًا على الحقائق المنطقية الضرورية"[4]. كما أن الشواهد النسبية التاريخية في الكتاب المقدس لا يمكن أن تحمل الحقيقة الأبدية. فيوجد في هذا الوحل إله عظيم! حتى لو كانت تحته بضعة ذرات ذهب، فإن من يجاورني يضع بتحد وجرأة بناء إيمانه المكتمل! ... يا الله! يا الله! على ماذا يمكن أن يؤسس الناس إيمانهم الذي

---

(1) Axiomata IV, S. 157 (Ausgabe von Zscharnack).

(2) Eine Dublik IV, S. 61.

(3) A. a. O. IV, S. 66.

(4) A. a. O. IV, S. 47.

يأملون من خلاله أن يكونوا سعداء للأبد!"[1] تحوي هذه العبارات هجومًا مباشرًا ضد الإيمان في الكتاب المقدس، وبوجه خاص ضد العهد القديم. ويؤكد ليسنج مرارًا وتكرارًا على أن نصوص الكتاب المقدس فقدت الجدارة بالثقة بسبب النقد التاريخي. وهذه نتيجة أكثر تطرفًا من نتيجة التجديد الديني العقلاني.

وبينما جلب سيملر الحقائق ذات الصلة أخلاقيًا من ماضي التاريخ الكتابي المرتبط بزمان ومكان إلى الحاضر، اكتشف ليسنج "فجوة شنيعة واسعة" ولا يمكن تجاوزها بين تقارير التاريخ الأساسية وغير المزعومة من العصر القديم و"الحقيقة الأبدية" المعترف بها دائمًا والمعاد اكتشافها في الحاضر. فقد "كان الدين قائمًا قبل أن يكون هناك سفر من الكتاب المقدس، إنه يجب أن يكون هو نفسه الآن"[2]. وظهر الكتاب المقدس في ضعفه النسبي تاريخيًا في الضوء اللامع للحقيقة الأبدية المعترف بها من قبل العقل والذي اُكتشف حديثًا. إن الأمواج، التي أثارتها عاصفة هذه الاكتشافات الجديدة، لم تهدأ في علم الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر. فنشر ليسنج كتابات رايماروس التي تعد الدليل الوحيد على النسبية التاريخية للكتاب المقدس. وبالنسبة لعلم العهد القديم فإن الأجزاء غير المكتملة عن "عبور الإسرائيليين البحر الأحمر" ذات أهمية بشكل خاص[3]. فيتأكد فيها النقد غير المقيد، والمفارقة الأساسية للعهد القديم "بأن أسفار العهد القديم لم تكتب للكشف عن دين".

وكتب ألبرت شفايتسر عن كتاب رايماروس بأنه غير مكتمل: "يعزو الكتاب عن عبور الإسرائيليين للبحر الأحمر إلى أثر ما كتب ظُرفًا وفُكاهة وتفقهًا. فهو يكشف مستحيلات الحكاية التاريخية في شريعة الكهنة وكل التناقضات الناتجة من تجميع المصادر المختلفة. لكن رايماروس لم يعرف الحل الفعلي للمشكلة، وهو تمييز المصادر"[4].

---

(1) A. a. CD. IV, S. 118.

(2) A. a. O. IV, S. 171.

(3) Reimarus-Fragmente.

(4) A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung, 4. Aufl., S. 15.

رغم ذلك لم يترك ليسنج الكلمة الأخيرة للنقد. فقد سعى إلى وضع الحقيقة الأبدية، أي "معجزة الدين المستمرة دائمًا"، في علاقة إيجابية مع الوثائق الدينية من الماضي. ورسمت صورة للتاريخ تحيط بكل شيء. وتم عمل قوس فوق الحياة التاريخية كلها. وتم توضيح الماضي والحاضر بشكل هادف.

ألف ليسنج كتاب "طريقة الحكم الإلهي: تربية الجنس البشري" (1780). ونقل الفكرة الإنسانية عن سعة الاطلاع من الحياة الفردية إلى الحياة التاريخية الشاملة. فقال في هذا الكتاب: "إن ما يعد تربية عند الناس المختلفين هو وحي عند الجنس البشري كله"[1]. "التربية هي وحي يحدث للفرد، والوحي هو تربية حدثت ولا تزال تحدث للجنس البشري"[2]. إن الرب يربي من خلال كل مراحل الماضي والحاضر في طريقة حكمه الحكيم "يثقف" الجنس البشري على المعرفة الكاملة للحقيقة الأبدية. ويرى ليسنج أن الوقت قد حان عندما تشرق حقيقةَ العقل، التي تفتح الآن نفسها، في روعة مثالية. وتعد هذه نظرة "أخروية" لحكم الرب العظيم. ومن المهم الآن تشجيع عملية التربية بطريقة خاصة من خلال الكتاب المقدس، أي أن الكتاب المقدس هو الخيط الأساسي في إدارة الرب للتربية. فهذا الإيضاح الفلسفي التاريخي لرسالة الكتاب المقدس له أيضًا نتائج كبيرة للعهد القديم. وهكذا ورد في الفقرة العشرين من كتاب "تربية الجنس البشري" ما يلي: "بينما قاد الرب شعبه المختار عبر كل أدراج تربية الأطفال، استمرت الشعوب الأخرى في طريقها في ضوء العقل. وتراجعت أغلب هذه الشعوب وراء الشعب المختار، لكن بعضهم تقدموا عليه. ويحدث هذا أيضًا لدى الأطفال الذين يُسمح لهم بتربية أنفسهم، فيظل كثير منهم أفظاظًا، والبعض يثقفون أنفسهم بشكل مدهش"[3]. وتظهر بهذا التوضيح فكرة جوهرية، وهي فكرة "العصر الطفولي" الذي تمتعت فيه إسرائيل بتربية الرب

(1) Erziehung des Menschengeschlechts § 1.

(2) A. a. O. S2.

(3) A. a. O.S. 20.

الخاصة. فهذه الفكرة، كما أوضحنا، هي النقل الفلسفي التاريخي لسعة الاطلاع الإنسانية، والأفكار عن "العصر الطفولي"، التي تأسست بشكل لاهوتي كتابي في تفسيرات كالفين للعهد القديم (لكن كالفين عرض ميراث الحركة الإنسانية)، اتخذت عند ليسنج طابعًا تامليًا عقلانيًا. ورغم ذلك فإن الحديث عن نتاج مهم لعصر التنوير الموجه نحو ظاهرة "التاريخ". إن النموذج البناء، الذي أخضع الماضي والحاضر لموضوع واحد ويتناقض مع "حكم الرب العقلاني" والمتناسب عقلانيًا مع التفكير الأرثوذكسي للخلاص التاريخي، يحدد بعمق الفلسفة واللاهوت اللاحقين. وفرضت النزعة الإنسانية نفسها. وحسم ليسنج التناقض الذي أعلنه جروتيوس وكوكيوس بين نظرة النزعة الإنسانية والنظرة اللاهوتية الكتابية لصالح النزعة الإنسانية، وذلك بأن وضع طريقة الملاحظة اللاهوتية "لحكم الرب" بشكل كامل في خدمة فكره التاريخي التأملي العقلاني. ولقد شكل هذا النموذج التصور عن النظم التاريخية المثالية في القرن 19 والعناصر التاريخية للعهد القديم التي تطورت تحت تأثير الفلسفة المثالية. ولكن عملية التاريخ الفكري تعطلت في البداية من حقيقة أن هيردر زود التفكير التاريخي التأملي العقلاني لليسنج بالخضوع إلى الاستقراء الرومانسي الحدسي. ولكن المكون المشترك بين ليسنج وهيردر هو مبدأ النزعة الإنسانية في تأثيره التاريخي الفلسفي. وقد أثرت في وقت لاحق الرؤى الافتراضية العقلانية والرؤى الاستقرائية الرومانسية على علم العهد القديم بنفس القدر.

يفسر كارل بارت الروابط التاريخية والفكرية بين ليسنج وهيردر على النحو التالي: "لقد عبر هيردر بصوت صاخب ما قاله ليسنج بهدوء حول ماهية التاريخ. فالتاريخ بالنسبة له يختلف عن التجربة المفهومة عالميًا بشكل موسع بدلًا من المعايشة المفهومة فرديًا بشكل مصغر". وبهذا التفسير يؤكد بارت على اختلاف آخر بين ليسنج وهيردر، وهو أن الرومانسية الحدسية لدى هيردر لها طابع أكثر عمومية من التفسير الملتصق بقوة في الفرد لدى ليسنج. وقد أوجز جوته مبدأ العمومية بعد موت هيردر في الأبيات التالية:

"رجل نبيل وشغوف، حاول أن يبرر

كيف ينمو الحس الإنساني

وأنصت في العالم محاولًا أن يجد النبرة أكثر من الكلمة

التي تتدفق من آلاف المصادر عبر البلاد.

في المناطق القديمة والمناطق الحديثة

تجول وأنصت في كل المناطق".

هذا التجول في العالم وهذا الاستماع إلى تعبيرات التاريخ المتنوعة سمة من سمات فهم هيردر للتاريخ. ولهذا السبب فإن الماضي والحاضر لا يخضعان لموضوع واحد بشكل صارم، رغم أن هيردر يعترف في كل وقت بسمات الإسقاط على التاريخ، وهي سمات سعة الاطلاع في النزعة الإنسانية. واعتبر هيردر الإنسانية البحتة هدفا أخرويًا للإنسان وتاريخه. وفي ضوء الملاحظات السابقة على الدين والتاريخ يتم تجاهل التمييز النقدي الحاسم تمامًا بين النسبية التاريخية و"الحقيقة الأبدية". ويخفي الاستماع الموقر إلى التعبيرات الحياتية التصور العقلاني النقدي في الفكر التاريخي، وبالتالي لا يتطلب أي تعويض أو تشابك تأملي. وهذا التوجه الرومانسي إلى معايشة التعبيرات الإنسانية والتاريخية تجعل مبدأ النزعة الإنسانية أكثر وضوحًا مما هي لدى ليسنج. ولا ينبغي أن يخضع الشيء الفردي، أي الشيء الخاص في فكر الشعوب وتاريخها ولغتها لأي موضوع، أو لأي فكر تطوري. فكل شعب وكل عصر في التاريخ يحمل غرضه في ذاته. وكل شيء يأتي مباشرة من الرب، ويعكس جوهر الرب. فنصادف هنا آثار سبينوزا.

لقد حافظ هيردر في ملاحظته للعهد القديم على مطلب التوجه الكلي إلى الفردية وعلى النمط الوحيد في شكله الأصلي القديم. وعلى وجه الخصوص، تنبثق الروح العبرية مباشرة من الرب، ويستنتج تعمقًا رائعًا في جوهر الرب. وكما هو الحال في كتاب ليسنج "تربية الجنس البشري" يعد افتراض وجود عصر طفولي هو السمة الحاسمة في فهم الوثائق

القديمة. وشعر العهد القديم هو محض شهادة صافية على التصورات والخبرات الطفولية. ولذلك يمكن أن نتوغل الروح الطفولية والاستعداد لتلقي سر الوثائق القديمة. وهنا تتدفق التأويلات وفهم التاريخ في بعضهما البعض. لقد انفتح عالم جديد بإمكانيات جديدة. ورغم ذلك ربما ما زلنا نتذكر خطب لوتر عن العهد القديم، ومحاولات هامان لإظهار الرسالة الإصلاحية. واتضح عند هيردر سر التجسد في مبدأ النزعة الإنسانية عن سعة الاطلاع. وهكذا فقد تم التنازل عن اصطفاء إسرائيل لمصلحة عالمية رومانسية. ويكمن عمل حياة هيردر في نقطة التقاء الفكر اللاهوتي في العصر الحديث. وكما أن بحث العهد القديم، الذي كرسه هيردر بطريقة خاصة، قد اخترقته التصورات الجديدة بشكل كلي.

اتجهت رسالة الدكتوراه المقدمة من يوآخيم بوشمان في هامبورج عام (1959) إلى التساؤل عن العلاقة بين تفسير العهد القديم والتفكير التاريخي. وكانت تحت عنوان "عرض تفسير العهد القديم والتفكير التاريخي عند سيملر وهيردر وأيشهورن وشلايرماخر ودى فته في سياقات التاريخ الفكري الكبيرة".

34. أفكار هيردر عن العهد القديم

قبل أن نستعرض بعض الأفكار المميزة لهيردر عن العهد القديم نؤكد أن موضع القصور في اهتمام هيردر بالعهد القديم يتمثل في أنه لم يقم بأي تفسير شامل أو شرح كامل لنصوص العهد القديم. فإسهاماته العلمية تتجلى في المعايشة الحدسية، وهي عبارة عن انطباعات وأفكار، عبر عنها باندفاع شعري وتأثر حماسي. وإذا كنا لاحظنا هذا القصور في التأصيل التفسيري عند سيملر، فيمكن التأكيد على أن رواد الفهم الجديد للكتاب المقدس الذين انتصروا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر انطلقوا من مواقف تختلف عن مواقف التفسير الأساسي للنص. وأصبح البحث عن مفسر له وزنه في عصر التنوير أمر لا جدوى منه. وكان يوهان ديفيد ميخائيليس لا يزال واقفًا على أرض الأرثوذكسية السعيدة بالتفسير.

ينقسم بحث الكتاب المقدس إلى أعمال تفصيلية نقدية صغيرة (غالبًا هدامة) من جهة، وتصورات جديدة دافعة (وغالبًا بناءة) ذات طابع شامل من جهة أخرى. وكان لهذا الانفصال أثرٌ ضارٌ للغاية في علم العهد القديم، لأن الأجيال اللاحقة تسعى إلى تجميع الأعمال النقدية الفردية، والتصورات الجديدة المندفعة ذات التصميم الكلي. فكان فيتر وأستروك من جهة، وسيملر وهيردر من جهة أخرى. ويمكن أن نثير هذه الثنائيات العلم بما ينتظر علم العهد القديم.

ويجب الآن عرض أفكار هيردر عن العهد القديم في ضوء الصعوبات التي أعلنت عن نفسها. لقد التفت هيردر إلى نصوص هذا الجزء من الأسفار القانونية في نظرة عامة عبر الإشارة العارضة إلى "التجميع غير المكتمل"[1] من أسفار موسى الخمسة والموروثات الأقدم التي يمكن تمييزها في هذا التركيب.

وهكذا يتم سحب البساط من التفسير العقلاني في كل مكان مع تقيم جديد للطبيعة الخاصة لسرد الحكايات. ولذلك فلا تعد "قصة الخلق" على سبيل المثال نظرية خاصة عن نشأة الكون، وإنما رؤية أولى طبيعية للكون"[2]. وتفترض أيضًا معايشة القارئ البديهية لبيئة الراوي القديم. وتتضح حكاية الجنة وارتكاب المعصية من خلال الملاحظة التالية: "إنها مثل حكاية ساحرة لحلم الطفولة السعيد والضائع للأسف. وأتساءل في كل مرة، أعتقد ذلك، كما هو في قصة الخلق الأولى تكمن أبسط فلسفة للطبيعة، وتأسيس للعالم وتنظيم للبشر، فهذه تكمن أيضًا في أبسط فلسفة عن نهايتها وأهدافها المختلفة"[3]. لقد استبُدلت الطريقة النقدية العقلانية للتنوير بإضاءة رومانسية بديهية. وهكذا فإن قوة رسالة الكتاب المقدس ووضوحها "اقتربت" بهذه الطريقة من فهم الإنسان. وتظهر حكاية إبراهيم أيضًا في الضوء الهادئ لعَالَمٍ مليء بالخبرات والشِعْرِ: "تقطر الحكاية البريئة الشبابية مثل المطر

(1) رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت، الرسالة 3.

(2) A. a. O. 3. Brief.

(3) A. a. O. 3. Brief.

الرقيق على العشب الطري، ومثل الندى على الورود. وهكذا يستمر الأمر في حكاية أبنائه إسحاق ويعقوب وعيسو ويوسف وأخوته. وهي أكثر حكاية للآباء والرعاة موثوق بها وبريئة وحقيقية"[1]. ويجب إدراك أن هيردر أراد بهذه التفسيرات اللطيفة أن يخدم هدفه، وهو أن القارئ يجب أن يشعر بالقرب الإنساني لحكايات الكتاب المقدس، ولا يجب أن يرى أمامه المكتوب بالمعنى الذي قصدته الأرثوذكسية، ولا ينبغي أن يهاجم بأسلوب التنوير ما يعارض النص بشكل نقدي. ولكن بدعوة هيردر للمعايشة وإغرائه بالقراءة بإمعان، فإنه أحاط مضمون السرد الفعلي للحكايات القديمة بضباب ينتشر بصورة تدريجية. وقلَّ الاستعداد للإنصات بحس مرهف. وتلاشى الاستمتاع بحكايات الآباء. وعلى نحو خطير عطل هيردر العامل الحاسم للعصر اللاحق، وهو رسالة العهد القديم. حدث الأمر ذاته في الأفكار عن النبوة في العهد القديم. فالأنبياء هم الروح المتنفسة والمتحدثة في التاريخ الماضي"[2]. ويتم نقل سلطة رسالتهم إلى سبب تاريخي سري. ولكن لا يجب إغفال أن هيردر قد أصدر في هذا الموضع توضيحين جديرين بالملاحظة لفهم النبوة، هما: أولًا- أن الأنبياء " كانوا يُعدون شارحين لإرادة الرب ومطبقين لشريعة موسى في حالات فردية في الدولة وفي عصور ومواقف". وكانوا "خاضعين لشريعة موسى، كما كانوا بمثابة الفم الناطق بهذه الشريعة في هذا الموضع وهذا الزمن"[3]. ثانيًا- إن أفضل قراءة للأنبياء هي قراءة كل واحد منهم بمفرده لفترة زمنية، وليست قراءتهم جميعًا بالترتيب، لأنه بعد ذلك يصبح الشخص تدريجيًا أكثر معرفة بفكره وحكايته ولغته والاستقرار فيها بنفس القدر"[4].

إن تفسير الأنبياء انطلاقًا من موسى، والمطالبة باكتشاف فردية كل نبي بدقة هما جانبان لهما أهمية لا يجب المغالاة في تقديرهما لفهم النبوة. وإذا انضمت الإشارة إلى الطابع الموسوي للنبوة بشكل وثيق مع الصورة اللاهوتية التقليدية، فإن الإشارة إلى

---

[1] A. a. O. 3. Brief.

[2] A. a. O. 3. Brief.

[3] A. a. O. 3. Brief.

[4] A. a. O. 8. Brief.

خصوصية كل رسالة نبوية منفردة تعلن فترة بحث جديدة. ومرة أخرى يبدأ علم العهد القديم برؤية وعرض الإنسانية والفردية.

وتعد القصيدة التالية مثالًا توضيحيًا لفهم النبوة عند يوهان جوتفريد هيردر:

"أحييكم أيها المؤمنون بالربوبية!

هل وجدتم الآن الراحة

في بستان النخيل الخاص بكم؟

هل وجدتم الراحة التي

لم يعطها لكم حوريب وصهيون والكرمل؟

=====

صنعتم الكثير في عصوركم المبكرة!

والشرائع والعبادة والمواساة والفرائض

ورخاء الدول وحكمة العادات

هي أنهار صغيرة تنساب من أفواهكم.

=====

وأنتم تنتظرون القلوب الكبيرة

التي ترتفع فوق الحاضر المتراخي

وعبودية الشعب عبر قضاء الوقت والخديعة

ورأيتم ضوء العصر من الخلف والأمام.

=====

يظهر ضوء العصر من الخلف والأمام
كشعلة الرب في أنفسكم.
وتحترق تلك الشعلة لفترة طويلة في الظلام الهادئ
وتبرز ضوء العالم اللاحق.

=====

وتقتربون في كهوفكم المقدسة
من الهمس الرقيق للصوت
الذي يثيركم في منتصف الليل والصباح
وأجمل أوتار قلوبكم.

=====

مثل رذاذ الرب تنساب الأصوات بهدوء
وتوقظ مثل عاصفة من الرب
عالم السبات كما لو كانت عصور متأخرة
وكما لو كانت العصور المبكرة
هي التي تتحدث.

=====

السلام لكم، أيتها النفوس الصافية
والتي صارت عزفًا بأيدي الرب القوية
ومفسرون لمغزى هذا العزف ولعلم العصور
ومفسرو الألغاز وروح الشريعة.

=====

أنت الذي وقفت في سيناء عبر أزمنة وشعوب،
ورأيت في الدخان الكثيف الضوء
الذي ينير الآن كل شيء في العالم
ويحرك الحكمة بألوان

=====

أنت الذي روحه المشتعلة تسرق من السماء البرق
ومن مملكة الموتى ابن الأرملة
أنت الذي رأيت يهوه في لمعان ملكه
ووصفت أبهة الأرواح بلمعان الملك

=====

أيها الباكون الذين يرون بالدموع قلبهم الرقيق
وأنتم الذين ترون المستقبل
في أمسيات الأنبياء
في الشفق وفي الظل.

=====

أنتم جميعًا تتنفسون في الضوء العالي
(هاربين من التدافع في الداخل والخارج)
متجولون في بستان النخيل، يستنشقون الراحة
التي لم يعطها لكم حوريب وصهيون والكرمل.

=====

ماذا أرى؟ هل تختلطون أيضًا

مع حكماء الشعوب الأخرى؟

الواثقون بالرب في الأرض كلها

هم كهنة البلوط الذين اختير عددهم مثل بيتاجوراس وأورفيوس

=====

وأفلاطون ومن سواه أصبح أبًا للشعب

وحكماء القانون

ومن يميل بآذان مصغية لصوت الرب

ومن كرس قلبه لشعلة الرب".

يظهر الأنبياء في هذه القصيدة كواثقين في الرب، وتكمن رسالتهم- بمنظور هيردر في إعلان الشرائع والعبادة والمواساة والفرائض، وبوصفهم "القلوب العظيمة" يرتفعون فوق كل الخدع والأزمنة، فهم يرون "ضوء العصر"، وهم مفسرو سر العالم والتاريخ. لقد شكل التنوير والرومانسية صورة الأنبياء، وأُحيط حدث "الوحي" باستعارات شعرية ورمزية، وليس من المستغرب في هذا الفهم أن هيردر استطاع- في نهاية قصيدته- أن يضع بجانب أنبياء العهد القديم الحكماء والعلماء والرائين والمفسرين من كل الشعوب، ونتذكر تسفلينجي، الذي رفع سقراط وأفلاطون في "سماء العالم المسيحي"، ويعكس الختام الأسطوري الأدبي لقصيدة الأنبياء لهيردر أفكار النزعة الإنسانية، ولكن تجدر أيضًا ملاحظة أن هيردر كان لديه فهمٌ جمالي نفسي للنبوة، لقد حاول بشكل متجانس فكريًا أن يسبر غور الإلهام ويوضح "رجال الرب المتأثرين". فكان لهذا التوضيح النفسي والجمالي للنبوة في العهد القديم نتائجه في القرن التاسع عشر، والتي امتدت حتى هرمان جونكل وطريقة التفسير الرومانسية الجديدة لبرنهارد دوم. ولقد كان يوهان جوتفريد أيشهورن تلميذه المجتهد في التعلم، والمبجل له، واقتبس فهم هيردر للنبوة وتطابق معه تمامًا.

كانت الأجزاء الأكثر إثارة للجدل في العهد القديم في عصر التنوير هي تلك المواضع التي احتلت المعجزات أو النبوءات فيها مركز الصدارة.

لقد هدأ النقد الهدام في هذه النصوص. وهناك توضيح آخر لهيردر، وهو أن المعجزات والنبوءات التي تضمها الأسفار المقدسة هي الدليل فقط عندما اكتشف أصلها وصدقها أو حقيقتها، سواء منفردة أو في سياق التاريخ، أي إذا أثرت روح بنائها الكلي عليَّ واقتنع بألوهية محتواها. ولا يمكن أن يحدث هذا بشكل مختلف عن قدرتي على الاستيعاب. وكان يجب التدليل على أنه عندما أقرأ هذه الأسفار، فإني أتوقف على الفور عن أن أكون إنسانًا وأصبح ملاكًا أو حجرًا أو إلهًا. والفرضيات من هذا النوع (هي لا تستحق هذا الاسم، لأنها تخالف التفكير السليم والطبيعة) لا يمكن أن تنتج سوى السخرية اللاذعة والضرر الهائل"[1].

ظهر بهذه الجمل تفسير جديد للمعجزات والنبوءات المستنكرة. وهو تفسير ثابت تمامًا بشكل منطقي في بنية أفكار هيردر. ويظل الإنسان في نهاية المطاف مقياسًا لكل الأشياء، لكن ذلك الإنسان الذي يحمل في ذاته إمكانيات كبيرة من الخبرة الإلهية واسعة النطاق، والتي لا يتم الوفاء بها بعد. لقد اندلع على الفور حماس أصحاب النزعة الإنسانية، حيثما تم التشكيك في الوجود الإنساني ككل.

نقتبس في ختام عرض كتاب هيردر المهم بالنسبة لبحث العهد القديم فقرة من كتابه "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت". فيظهر في هذه الفقرة ربما بأوضح شكل أي هدف تتبعه العالم العبقري والشاعر الموهوب في علم اللاهوت، فقد قال: "لا أعرف لماذا في اللاهوت لا يمكن للمرء أن يكون متحمسًا ومبهجًا وصافي الفكر، كما هو الحال في أي من العلوم الأخرى. فاللاهوت هو- إن جاز التعبير- العلم الأكثر ليبرالية، وهو هبة مجانية من الرب للجنس البشري لمساعدته على استعمال كل

---

[1] A. a. O. 12. Brief.

خيرات العقل، والفضائل النبيلة والتنوير. لقد كان علماء اللاهوت آباء لعقل، وروح الإنسان وقلبه. وانطلق الحكماء والمشرعون والأدباء الأوائل من هذا البستان المقدس. وكانت العلوم المختلفة والواضحة قد انفصلت متأخرًا جدًا عن علم اللاهوت القديم، مثلما تنفصل الثمرة من البرعم. ووحي الرب هو شفق الصباح، وبزوغ شمس الربيع للجنس البشري بكل ضوئها وكل دفئها ووفرتها الحياتية. فهل يعزو تعبيرها الكئيب إلى الوحي، كما لو كان يعزو إلى الكتّاب المقدس واللاهوت مثلما تعزو مخلاة المتسول إلى التسول؟[1].

---

(1) A. a. O. 12. Brief.

الفصل الخامس

نتائج النقد التاريخي

عند يوهان جوتفريد أيشهورن

35. أهمية أعمال يوهان جوتفريد أيشهورن

يجب أن يتناول فصل كامل في عرضنا يوهان جوتفريد أيشهورن. فهو أهم علماء العهد القديم في مطلع القرن التاسع عشر. فتتحد في إنجازاته المقاصد البحثية لعلم المدخل، والنقد المقدس والأبحاث النقدية الفردية وفصل المصادر، ودوافع سيملر وهيردر. ونقول باختصار إن يوهان جوتفريد أيشهورن هو العالم الموسوعي العظيم في علم العهد القديم، الذي جمع خيوطًا عديدة مختلفة، ويمتلك في الوقت نفسه يدًا مستقلة ومنظمة. فقد اتحدت الأشعة المنبعثة من البحث في القرن الثامن عشر، كما هو الحال في نقطة محورية واحدة في إنجازاته طوال عمره.

> من المهم للوضع أثناء فترة تحول القرن أن مراجعة الأبحاث السابقة وجمعها وعرض النظر فيها، كانت محل اهتمام. فقد كان هذا هو العصر الكبير للموسوعيين وتعليم تفسير التاريخ. وتجب الإشارة بوجه خاص إلى كتاب ي. ج. روزنمولر "تاريخ تفسير الكتاب المقدس في الكنيسة المسيحية"، المجلد الخامس (1795 وما يليها) وإلى الأجزاء الأربعة من كتاب ل. ج. ف. مايير حول "تاريخ التفسير" (1802 وما يليها). وفي هذه السياقات تجب رؤية عمل حياة يوهان جوتفريد أيشهورن.

ولد يوهان جوتفريد أيشهورن في 17 أكتوبر عام (1752) في دورنتسيمر في إمارة هولينلوهى-أورينجن. والتحق بمدرسة هايلبرون الثانوية، ومنها شق طريقه إلى جامعة جوتنجن عام (1770)، ودرس عند يوهان ديفيد ميخائيليس، وفقيه اللغة الكلاسيكي كريستيان

جوتلوب هاينى (1729-1812). وتوجه طالب اللاهوت واللغات السامية بميل تام إلى تاريخ الشرق القديم وأدبه. وبعد الدكتوراه التي حصل عليها عام (1775) في مدينة ينا كان الطريق شاقًا إلى الترقي في التدريس الأكاديمي. ولكن أيشهورن بدأ بتوجيه من يوهان ديفيد ميخائيليس، وفي الوقت نفسه باستقلالية كبيرة في تناول قضايا النقد الأدبي، ونقد الأسفار القانونية. ونشر خلال الفترة (1776-1786) كتابه "المرجع في أدب الكتاب المقدس والشرق"، وذلك في (18) مجلدًا. وتعد هذه الدراسات المختلفة أعمالًا تمهيدية للعمل التاريخي النقدي الكبير "مدخل إلى العهد القديم". وهو العمل الذي لا يزال يستعمل حتى اليوم، لأنه يفحص ويناقش الأدب القديم بطريقة شاملة، وطور أيضًا مناهج خاصة جديرة بالملاحظة. لقد قام أيشهورن بتلخيص تلك المواد التي نشرها يوهان جوتلوب كاربتسوف في كتابيه "مدخل إلى أسفار العهد القديم" (1721) و"النقد المقدس" (1728)، وتوجه من حيث المنهج إلى يوهان ديفيد ميخائيليس. وتم نشر ثلاث طبعات وأعيد طبع كتاب "المدخل" مرتين. من هذا، يمكن للمرء أن يرى مدى انتشار العرض الكبير لأدب العهد القديم. فقد أثر يوهان جوتفريد أيشهورن في جوتنجن من عام (1788) حتى موته في 27 يونيو عام (1827). وقد كانت قوته في العمل مدهشة. وظهرت منذ (1787) في لايبزج مجلة "المكتبة العامة للأدب الكتابي"، والتي نشرت كثيرًا من مقالات أيشهورن. وتطلب الأمر أربع محاضرات خاصة وأربعة وعشرين ساعة أسبوعيًا في كل فصل دراسي لتعليم تفسير العهد القديم والعهد الجديد واللغات الشرقية والتاريخ السياسي للعصر القديم والعصر الحديث. ونندهش من الاجتهاد الدؤوب والسعة الشاملة التي نشر بها أيشهورن الكتب الرئيسة حول مجموعة من الموضوعات المتنوعة. وسيتم في الفقرات التالية مناقشة أهم هذه الكتب. ويمكن ذكر تمثيل الثورة الفرنسية وتاريخ الفن والعلم بشكل عرضي. وربما كتب أيشهورن بشكل سهل جدًا وأقل صرامة. لكن هذا النقد- الذي غالبًا ما يتم التعبير عنه- لا يمكن أن يلقي بظلاله على السيرة الذاتية العظيمة للعالم المثقف ثقافة واسعة. وقد جمع أيشهورن وحلل باجتهاد كبير النتائج النقدية في القرن الثامن عشر. بل فعل أكثر من هذا، فقد حاول أن يجعل تصورات سيملر وهيردر الجديدة

مثمرة لعلم العهد القديم. وقد يظن المرء أن مثل هذا الانصهار لنهجين مختلفين تمامًا للتأويل هو أمر غير ممكن. فما هو الشيء المشترك بين الأخلاقية العقلانية عند سيملر، والرومانسية الجمالية عند هيردر؟ كيف يجتمع النقد والحدس الفني؟ لكن تمكن أيشهورن في الواقع من المساواة بين سيملر وهيردر. فقد بدأ بالنقد العنيف وحاول- بالمغزى الذي قصده سيملر- أن يدرك بدقة الترابط الزمني والمكاني لنصوص الكتاب المقدس، ومارس أيضًا نقدًا للأسفار القانونية بصراحة غير متحفظة وتوجه أخلاقي بسيط.

لكنه لم يدخر جهدًا في ميله إلى النصوص الشعرية عن نصائح هيردر البديهية الجمالية. وقد قرأنا بالفعل كيف كان أيشهورن يقدر جدًا العالم المجدد سيملر. فقد رأى فيه "مصلح اللاهوت" الذي تغلب في الوقت نفسه على الأرثوذكسية، وعلى المذهب العقلي. وأعلن عن تقديره لهيردر في مراسلة واضحة. لقد قرأ أيشهورن كتاب "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" وكتب إلى هيردر الخطاب التالي: "أُعبر عن شكري الحار للمتعة الكبيرة التي وفرتها لي قراءة خطاباتك، وكذلك على الرؤى الجديدة التي فتحت عيوني عليها، وعلى الأفكار المفيدة والصائبة التي أعطيتها لعالم اللاهوت. وأعرف بالتأكيد أن كل الأبرار يباركونك على ذلك...".

وعندما أعلن أيشهورن عن كتابه "مدخل إلى العهد القديم" حصل من هيردر على خطاب قصير، قال فيه: "أعجبني جدًا كتابك "مدخل إلى العهد القديم" واندهشت من كنوز العلم والنقد والذوق التي تراكمت فيه عبر كتب مختلفة". ورد أيشهورن بخجل قائلًا: "خجلت من نفسي آلاف المرات عند الكتابة من أنني لم أستطع قول شيء أفضل وأكثر نضجًا عن أنبياء وشعراء العبريين. وعندما ظننت أنك القارئ الأول الذي أتمناه، كان هذا مرضياً لي. دعنا هذه المرة نعقد صداقة بحق، واعتذر عن أفكاري الضعيفة التي غالبًا ما تكون غير ناضجة. إذا كنت قد قربت فكري مع فكرك الرائع عن الشعر العبري، فسوف أظهر للجمهور المتفهم في المرة الثانية على يديك في الجانب الأفضل. فقلبي معك، أيها الرجل العظيم، يساعدك بحماس. إنني لا أعرف تعبيرًا عنك. كونك ما تزال تحبني رغم البعد يساهم كثيرًا في سعادتي...".

وبينما كان أيشهورن مؤيدا لسيملر وهيردر بحماس وإجلال، فقد قام بمواجهة ليسنج برفض قاطع. ونجد في كتابه "المكتبة العامة للأدب الكتابي" (1787) وثيقة مفيدة تكشف عن جدل أيشهورن مع ليسنج. فأشار أيشهورن إلى كتاب "الأعمال غير المنشورة الباقية لكتبة الأعمال غير المكتملة في مدينة فولفنبوتل- إرث جوتهولد أفرايم ليسنج. نشره ك. أ. أ. شميت (1787)". ويضم هذا الكتاب في محتواه المقال المذكور لرايماروس عن خروج بني إسرائيل من مصر. وهكذا كان من الواجب التحدث عن الجدل بين أيشهورن ورايماروس.

اعترض أيشهورن على دليل كتاب "الأعمال غير المكتملة" بأن العهد القديم لم يؤلف بنية ترسيخ دين موحى به، وذلك بالملاحظة التالية: "إن المؤلف عند مراجعة العهد القديم كان يجب ألا ينسى أن تاريخ العقل الإنساني في تناوله لأمور الدين لا يمكن أن يكون إلا بالتدريج وببطء شديد. وبالتالي فإن المفاهيم الطفولية تكون لها الأسبقية..."[1].

وهكذا تغلب أيشهورن على مفهوم رايماروس بمفهوم ليسنج "تربية الجنس البشري" أو نقول بشكل أفضل: بالمفهوم الذي أدركه هيردر وجابلر عن العصر الطفولي، والذي يلعب دورًا كبيرًا أيضًا عند كريستيان جوتلوب هاينى. ونكتشف بوضوح كيف تمكن لاهوت العهد القديم من المساعدة في مواجهة النقد المندلع من التنوير الراديكالي. فقد دلل "بتاريخ العقل الإنساني" ووضع كل الأشكال الماضية للسرد والشعر في ضوء أنه قد "حدث في العصر الطفولي". وهكذا يشير أيشهورن إلى ما يلي: "لا ينبغي لأحد أن يصمم نموذجًا جيدًا من العهد القديم مسبقًا، ثم يغضب إذا وجد أن أفكاره غير محققة في هذا النموذج. ولا ينبغي لأحد أن يصب اللعنات ضد الظلال المقدسة للرجال العظماء والنبلاء، لأنهم لا يرضون مطالبه غير المدروسة والمتشددة"[2].

---

[1] Allgem. Bibl. d. bibl. Litt., 1787, S. 9.

[2] A. a. O. S. 14.

وعلى النقيض من "الأعمال غير المكتملة" التي حررها ليسنج، دبت الحياة في الإنجازات العلمية لأيشهورن. ولهذا السبب ينبغي تناول التفاعل المميز بشيء من التفصيل. وقد ورد في "الأعمال غير المكتملة" لليسنج حرفيًا: "عند الانتهاء من كتابة كتاب يعلن ويعلم البشر دينًا صانعًا للسعادة وخارقًا للطبيعة، فيجب أن يتفق محتوى وطريقة العرض مع قدرة البشر، على أن الناس إذا قرأوا الكتاب بانتباه، يمكنهم أن يتعلموا ويفهموا مثل هذا الصرح الديني. ومع ذلك، لا يستطيع أحد أن يقنع نفسه بشكل معقول بأن الكتاب قد تم إعداده لغرض جعله معروفًا بالمعرفة الجلية المُخلصة، إن لم يتصرف على ذلك، بل بأمور مختلفة تمامًا، وإذا لم يفكر في الخلاص أو الوسيلة لإحياء ذكرى، أو تلمسها من حين لآخر هنا وهناك في بعض الأشياء من الدين الطبيعي والتي كانت معروفة في السابق، والذي يُقال إنه غير كافٍ للخلاص. وهذا من شأنه أن يكون الوحي لم يوح لنا بشيء!"[1]. فهذه التعبيرات الحادة التي تنطلق من صورة ثابتة لعقيدة ودين وحي تصنعان السعادة، اشتدت لهما الحاجة، وذلك في الأسئلة التالية: "كيف يعزو أصل ومصير شعب، وتتابع الحكام والحروب التي شنوها جنبًا إلى جنب، وأدت إلى الحماقات والشرور في كتاب تعاليم الدين؟ لماذا لم تظل أسماء وسجلات الأنساب وتقسيم الأرض وفقًا للقبائل بحدود ومنطقة لكل منهم في مجلس البلدية أو الأرشيف العام؟ ما جدواها في البناء العقدي للاهوت؟ هل هي أدوات إيمانية لمعرفة كيف يذبح الكهنة، وماذا ينبغي أن يرتدوا من ملابس؟"[2]. يجيب أيشهورن على هذه الاحتجاجات العاصفة والاعتراضات العنيفة ضد العهد القديم بقوله: "مجرد نسمة، وتنخفض هذه الجبال الرهيبة من الاعتراضات مثل فقاعات الصابون، لأن العهد القديم، ليس كتاب قواعد الدين المسيحي، وليس بناءً عقديا للاهوت، وليس وحيًا في ذاته!"[3]. ومع ذلك يشير أيشهورن بعد ذلك في توضيح مميز إلى ما يلي: "... ولو كان العهد القديم وحيًا في ذاته، لكنا قد توقعنا مضمونه بشكل مختلف. هل يمكن أن يكون شفق الصباح هو ضوء الظهيرة المنير؟"[4] وتابع قائلًا: "كل شيء موجود فقط من أجل

---

[1] Wolffenbüttlische Fragmente, S. 333.

[2] A. a. O. S. 376.

[3] Allgem. Bibl. d. bibl. Litt. S. 17.

[4] A. a. O. S. 18.

التاريخ. وللإعلان عن الشعائر في زمن محدد، والتي تتطلب طقوسًا كثيرة في العبادة، وتم الحفاظ فيها على فكرة الكائن الأسمى. وانكسر تدريجيًا عبء عادات الروح اليهودية لإزالتها في النهاية، والقبول بدين روحي جديد خال من الطقوس"(1). وفيما يتعلق بـ"فكرة الرب" تمكن أيشهورن من السؤال بشكل أكثر دقة: "ألا يجب أن يبدأ المفهوم من كائن أعلى واحد من حيث المكان، إذا كان يجب إثباته؟"(2). فهذه الجمل تعرض الموقف الفكري في عصر أيشهورن بوضوح غير مسبوق. ولقد رأينا كيف أن المواقف الأساسية للتنوير الراديكالي كانت موجودة في ضعفها، وأي أسلحة فكرية دخلت في الصراع ضد التفكيك المطلق. ونكتشف في الوقت نفسه، كيف طرد يوهان جوتفريد أيشهورن الشيطان بعل زبوب قائلًا: "يسعى المخطط العقلاني لتفسير الظواهر الطبيعية أو الأنثروبولوجية لتطور التاريخ أن يستوعب وينقذ نصوص العهد القديم التي هوجمت. وأثرت هنا الإسقاطات الإنسانية لسعة الاطلاع في الحياة التاريخية. وفي الواقع، ظهر كتاب ليسنج "تربية الجنس البشري" في مواجهة الجدل بين رايماروس وليسنج. وفي الوقت نفسه واصلت المقولات الطبيعية التأثير الذي صبغ به سبينوزا التطور التاريخي. وينقل أيشهورن هذه المقولات المعادية للعقلانية (رغم أنها عقلانية) دون توقف على بحث العهد القديم في القرن التاسع عشر. واتضحت عند هذه النقطة القضية الحقيقية. لأن أفكار التاريخ المتوارثة من سبينوزا وليسنج وهيردر اعتبرت فعالة وحاسمة في التغلب على التنوير الراديكالي، ولم يكتشف المرء التركيب العقلاني لهذه الأسلحة التي تم استعمالها. لقد حدث تجديد! وإننا نمتلك معايير صالحة لتقدير إيجابي شامل للعهد القديم! لقد احتل العهد القديم مكانه في "العصر الطفولي" في تطور العالم الذي عرض التطور الطبيعي للإنسان من الطفولة إلى الرشد ككل متكامل. وهذا هو المفتاح الممكن استعماله لفهم العهد القديم. وهكذا استطاع يوهان جوتفريد أيشهورن في النهاية أن يسأل: "من ذا الذى لا يحترم الشعب الذي أصبح مصدرًا ثريًا للتنوير العالمي وسعادة الشعوب والدول المسيحية؟"(3).

---

(1) A. a. O. S. 19.

(2) A. a. O. S. 21.

(3) A. a. O. S. 311.

36. كتاب أيشهورن "مدخل إلى العهد القديم"

يتكون أهم كتاب لأيشهورن "مدخل إلى العهد القديم" من ثلاثة عناصر. وهو عبارة عن تلخيص للنقد المقدس وعلم المدخل المنفصلين عند يوهان جوتلوب كاربتسوف. وهو مجموعة من الأبحاث النقدية- التاريخية الفردية والمتباينة والمنفصلة من القرن الثامن عشر. وهو أيضًا استمرار لذلك المدخل الذي قام بتعليمه يوهان ديفيد ميخائيليس. لقد أراد أيشهورن الانفصال عن كل التصنيفات الأرثوذكسية، واستعادة استقلالية العهد القديم باعتباره وثيقة من العصر القديم. وقد جاء في مقدمة الكتاب: "إن الاستعمال اللاهوتي المجرد، والذي عادة ما يتم في أسفار العهد القديم، قد عرقل حتى الآن- كما يعتقد المرء- الإحساس بأهمية هذه الأسفار من العصر القديم البدائي. فلم يبحثوا فيها سوى عن الأفكار الدينية بينما غضوا الطرف عن مضامينها الأخرى. فقرأها المرء بدون إحساس بالعصر القديم ولغته وبشكل يختلف عن قراءة كتب من الأزمنة الحديثة. وكان يجب طبقًا لتنوع الكليات العقلية أن يجرب أكبر قدر من النجاح في حد ذاته"(1). وإشارة سيملر العقلانية إلى ارتباط نصوص العهد القديم بزمان ومكان، والتعمق الرومانسي لهيردر في وثائق العصر القديم هما مقصدان بحثيان تطورا بشكل كامل. وقد اكتشف سر الماضي والعصر القديم، وعلى الفور تم استبعاد كل الأساليب العقائدية للتأويل الأرثوذكسي.

رسم أيشهورن صورة واضحة عن إسرائيل، ذلك الشعب من الزمن القديم ورأى في ذلك عاملين متشابكين. لقد تطور شعب الرعاة الأصلي من الحضارة المصرية بواسطة موسى. وتمكنت إسرائيل بهذه الطريقة من تطوير المؤسسات والقوانين، التي كان لها أهمية تعليمية في الأزمنة اللاحقة. ويعني هذا حرفيًا: أن موسى "قد نقل تنوير ومعارف عَالَم مصري عبر مؤسساته وشرائعه إلى هذا الشعب، وتسبب بذلك في أن الفكر المصري اندمج مع الفكر العبري، وهو ما أثر تأثيرًا مستمرًا على الأدب العبري بقدر ما نعرفه من نماذج بعينها"(2). إذا كانت فكرة العصر السائد تكشف بشكل لا

(1) Einleitung in das Alte Testament (2. Aufl.), 1787, Bd. I, S. III.

(2) A. a. O. Bd. I, S. 4.

لبس فيه عن افتراض وجود جرعة قوية من "التنوير" في إسرائيل القديمة، فيجد المرء في مواصلة ملاحظاتنا لأيشهورن المزيد من التقارب القوي مع هيردر. فهو يرى أن مهمته تتمثل في اكتشاف النمط الأصلي للحياة الدينية والسياسية في إسرائيل[1]. ويجب دراسة خصوصية الظاهرة التاريخية باهتمام ذاتي. وبغض النظر عن الصعوبة التي يواجهها أيشهورن فإنه لم ينجح في التغلب على التنوير مع هيردر. وتنعكس قوانين التفكير في الحركة الفكرية في القرن الثامن عشر مرارًا وتكرارًا على الطلب الموجه إلى العصر القديم البدائي. وهكذا يعتبر موسى- وفق رأي أيشهورن- الملهم بالفكر المصري عقلانيًا عظيمًا ساعد شعبه على التصنيفات العقلية التي لم يكن يمتلكها. ونقرأ: "احتاجت كل أمم العالم القديم والعالم الجديد في طفولتها وصيًا يصنع خبراتها المكتسبة ومعارفها الراقية باعتبارها بدايات أولى لحكمتها المستقبلية وعلومها الفعلية"[2]. وقد اندهش المرء على الفور من العثور على التفسير، وهو أن "الفكرة العظيمة عن وجود كائن غير مرئي وحيد باعتباره خالقًا وحاكمًا للعالم وهو أجمل ما يمتلكه العبريون، وحسدهم عليه حكماء اليونان والرومان هو جزء من التنوير لدى المشرع الإسرائيلي، وليس لدى الشعب كله، الذي كان مفهوم الرب بالنسبة له (كما يعلمنا التاريخ) مفهومًا فكريًا وساميًا حتى المنفى البابلي[3]. وبهذا فإن موسى هو الوصي المستنير الذي قاد الشعب البدائي إلى إدراك أعمق، والذي تطور بواسطته هذا الشعب بمرور الزمن. وبرزت فكرة التطور الطبيعي، وكذلك فإن فكرة التعليم التي تم نقلها إلى الحياة التاريخية حاسمة في تقييم العهد القديم باعتباره كتابًا محددًا. وينص التعريف الدقيق للصورة التاريخية الدينية للعهد القديم على أن أسفار العهد القديم هي "وثائق لدين عقلي من العصر القديم... الذي يمكننا من خلاله تتبع التطور التدريجي للعقل البشري إلى العقيدة السامية عن الرب الواحد"[4].

---

(1) A. a. O. Bd. I, S. 5.

(2) A. a. O. Bd. I, S. 7/8.

(3) A. a. O, Bd. I, S, 10.

(4) A a. O. Bd. I, S. 13.

كان أيشهورن أول من رأى أي نتائج في تاريخ الدين تتطور عبر سعة إطلاع تاريخي شامل، بالنسبة لفكرة التطور الموجهة للطبيعة وللرؤية المكتسبة في الحياة الإنسانية. واكتسبت هذه التصنيفات الجديدة- متأثرة بفلسفة هيجل فيما بعد- نبرة خاصة ووزنًا هائلًا غير مسبوق في تفسير العهد القديم.

من ناحية أخرى، يكشف أيشهورن أيضًا في كتابه "مدخل إلى العهد القديم" عن التصورات التي أثرت في القرن التاسع عشر. ومن الضروري الإشارة على وجه الخصوص إلى قضيتين جوهريتين. الأولى- هي أن أيشهورن كان أول من تحدث عن "أنواع الشعر العبري"[1]. فإذا كان هيردر قد اكتشف وعرض الطبيعة الخاصة بالشعر العبري في أعقاب عمل لوت، فإن أيشهورن قد قام الآن بتمييز تركيب الشعر العبري في "أنواع"، أي في مجموعات فريدة. ولكنه بالطبع لم يتخط مرحلة التصورات. أما دى فته وجونكل فهما أول من نفذ -كما سنرى- مشروع أيشهورن بطريقة منهجية. والموضوع الثاني- هو أن أيشهورن قد اقتبس من ريتشارد سيمون ويوهان شالومو سيملر التصور عن "موروث" العهد القديم. وراعى عندئذ الموروث الشفاهي الذي يعتبر مرحلة سابقة على الموروث الكتابي[2]. ويجب مراعاة التغير الداخلي لمادة الموروث في هذا الموروث الشفاهي . لقد فكر أيشهورن في استرجاع الكتابات الناشئة بالتدريج حيث تم تلقي الوثائق في مكتبة الهيكل[3]. والتهمت النيران هذه المكتبة القيمة في حريق الهيكل، ورغم ذلك بقيت مخطوطات من تلك الوثائق في ملكيات خاصة. وبعد المنفى أُنشئت مكتبة جديدة في الهيكل الجديد، وضمت مجموعة "الوثائق الخاصة" المبعثرة وبدأ تشكيل الأسفار القانونية لتأمين محتواها.

عبر أيشهورن عن رأيه بالتفصيل في مشكلة "الأسفار القانونية الأبوكريفية" ومسألة موروث النص وترجمات الأسفار العبرية المقدسة ومخطوطاتها. ويوجد في

---

(1) A. a. O. Bd. I, S. 13.

(2) A. a. C. Bd. I, S. 18.

(3) A. a. O. Bd. I, S. 17.

المجلد الثاني من كتاب "مدخل إلى العهد القديم" في صفحة 165 وما يليها فهرست مهم لنُسخ الكتاب المقدس والمخطوطات التي كانت معروفة حتى عام (1787).

تجاوزت دراسات يوهان جوتفريد أيشهورن الناقدة للأسفار القانونية أعمال سيملر. ورفض أيشهورن "المكانة" التي حدث فيها الاستعمال الكنسي للعهد القديم في كليته غير المشكوك فيها. وبدلًا من ذلك، يجب فهم الأسفار المعتمدة باعتبارها مجموعة من الكتابات "من الشرق الأقصى ومن العصر القديم البدائي". وتعد العناصر الأدبية والتاريخية الحضارية محددة. ويجب مراعاة الأسفار القانونية بشكل "تاريخي بحت". ويجب رفض الأحكام المسبقة. ويعد تحديد "قانونية" و" أصالة" هذه الأسفار حكمًا أرثوذكسيًا مسبقًا، تم إلغاؤه والتغلب عليه من خلال "النقد الأعلى". وهذا "النقد الأعلى" القادر على اكتشاف الأجزاء "الأصيلة" في مجموعة الأسفار الواجب ملاحظتها بشكل تاريخي بحت تعد صحيحة (أي أصلية) والأجزاء التي تعد إضافات لاحقة. للتفاصيل انظر لودفيج ديستل، ص608 وما يليها.

تحولت قضايا المدخل الخاصة عند تناول الأسفار الخمسة إلى المشكلة التقليدية، وهي: من ألف أسفار موسى الخمسة؟، تفاعل أيشهورن في البداية مع فرضية أنه عزرا. ووصل الأمر في هذا السياق إلى مواجهة فريدة، تمت- دون مراعاة المصادر التي نوقشت بعد ذلك وتحريرها- فيها المقابلة بين انطباع عام عن أسفار موسى، وانطباع عام عن سفر عزرا (وسفر نحميا). فنجد في أسفار موسى التعبير عن الحياة والنار، بينما نجد في سفر عزرا الموت والبرد. ونجد في أسفار موسى الجنة ضاحكة مليئة بأجمل النباتات الطبيعية، بينما نجد في سفر عزرا صحراء بائسة[1]. إن هذا التقليل الإجمالي من قيمة كل ما يرتبط باسم عزرا يحوي النتيجة التالية: إن عزرا لا يمكن أن يكون مؤلف هذه "النبتة الطبيعية" المسماة بالأسفار الخمسة. ويمكن افتراض رجل مثل موسى فقط باعتباره مؤلفًا لهذه الأسفار، حيث قام بتلخيص وثائق كتابية من الماضي بيد مستقلة ومرتبة. (عن التغير اللاحق في هذا الرأي انظر مبحث39).

---

[1] A. a, O. Bd. II, S. 226.

اعترض أيشهورن على الرأي الذي عُبر عنه في القرن الثامن عشر بأن موسى لم يكن موجودًا على الإطلاق، وذلك بالدليل التالي: "إن الرغبة العبثية في الشك يمكن أن تثير خاطرة أن موسى لم يكن أبدًا موجودًا في العالم، باعتباره مؤسسًا ومشرعًا للدولة العبرية. ويجب أن يكون للدولة مؤسس وفقًا لمسار العالم. والدولة التي تتشابك فيها القوانين مثل عجلات الماكينة يجب أن يكون لها مشرع[1]. وبعد أن تحدث أيشهورن بهذه الطريقة المشددة عن موسى باعتباره مبدعًا للأسفار الخمسة انشغل أيشهورن عن قرب بمصادر سفر التكوين. وقد لاحظنا أنه وضع أهمية كبيرة على أن المصادر والوثائق، التي كانت متاحة لموسى، كانت مثبتة كتابيًا. وأشار أيشهورن من خلال تلقي معارف أستروك وتقييمها بشكل مستقل إلى الاستقلالية الكاملة للوثائق المميزة "بإلوهيم"أو "يهوه". وتشير الملامح المميزة للوثيقتين قبل موسى إلى كاتبين مختلفين.وهكذا يمكن الحكم على السفر الأول لموسى كما يلي: "تشي طريقة الحكم الإلهي للعالم في أغلب المواضع بسفر مركب من مصدرين تاريخيين، ورُتب هذان المصدران أحيانًا في بعضهما، وأحيانًا وراء بعضهما. وتم قطعهما من حين لآخر من خلال إضافة مذكرات غريبة[2]. وإذا تم الاعتراف بهذه الوثائق المكتوبة والمذكرات باعتبارها عناصر داعمة للسياق السردي، فيمكن افتراض موروث شفهي (خاصة في الأناشيد)، ولا تُستبعد إمكانية استعمال مصادر أجنبية. ومن الجدير بالذكر أن أيشهورن قد عبر عن رأيه في كتابه "مدخل إلى العهد القديم" بعد عرض موضوعات النقد التاريخي في "الاستفادة من هذا الاكتشاف". وإذا كان يوهان ديفيد ميخائيليس قد سعى إلى التوصية بنتائج النقد الموجهة تجاه المنتدى الأرثوذكسي، فإن أيشهورن عبر بحرية عن رأيه في إثبات وجود وثائق ومصادر قبل موسى. وكتب يقول: "لم يعد المؤرخ بحاجة إلى الاعتقاد في تقارير تاريخ العالم القديم. بل يمكنه في المواضع المتكررة أن يسمع من اثنين مختلفين.

[1] A. a. O. Bd. II, S. 234.

[2] A. a. O. Bd. II, S. 264.

وحيثما يفشل التكرار يستطيع أن يفترض أن المتخصص الثاني قام بالسرد بشكل متناغم مع المتخصص الأول"[1]. وتعبر هذه الملاحظة عن هذا السؤال عند أيشهورن لأول مرة بوضوح تام عما حدث فعلًا. وهذا التساؤل صار أكثر حدة فيما بعد فيما يسمى "المدرسة التاريخية" في القرن التاسع عشر.

إن الوثائق المكتشفة في القرن الثامن عشر اعتبرت شهودًا يسترجعون وقائع. ويقوم المؤرخ باستجواب هؤلاء الشهود.

وأعطى أيشهورن في أبحاثه عن الأسفار الخمسة الاعتراف الكامل لاكتشافات أستروك في علم العهد القديم، وذلك دون أن يعرف- كما رأينا- بحث فيتر. ولقد وجد فصل المصادر تعبيره المحسوس في وضع ثلاثة أعمدة جنبًا إلى جنب، التي عرضت فيها وثيقة باسم "إلوهيم" ووثيقة باسم "يهوه" و"إضافات"[2].

قفز أيشهورن من نتائج أستروك النقدية على الفور إلى فهم هيردر البديهي الرومانسي للحكايات القديمة. فلا ينبغي أن يكون للنقد معنى خاص. وهدف أي بحث ليس النقد الحرفي، وإنما مضمون النصوص. وتنعكس رؤية هيردر لمضمون سفر التكوين في الأوصاف التالية: "الآن يصف سفر التكوين عصر طفولة العالم وشبابه، فكيف لا تكون نغمته طفولية ولا شبابية!"[3] هنا يسمع القارئ "لغة الإنسان الطبيعي". ونصادف هيردر في كل منعطف من روحاتنا في التوجيهات التأويلية "كيف تجب قراءة سفر التكوين"، حيث يقول: "لا تنس القرن الذي تعيش فيه، والمعارف التي يقدمها لك. وإذا لم تستطع ذلك فلا تحلم أن تستمتع بالسفر في روحه الأصلية. فعصر شباب العالم الذي يصفه القرن يتطلب روحًا تغوص في أعماقه. والأشعة الأولى للضوء البازغ للعقل لا تحتمل الضوء المنير لأوج النهار"[4]. ونصح أيشهورن القارئ المغرور

---

(1) A. a. O. Bd. II, S. 295.

(2) A. a. O. Bd. II, S. 300 ff.

(3) A. a. O. Bd. II, S. 331.

(4) A. a. O. Bd. II, S. 345.

عقليًا في التجربة قائلًا: "ومن هم كبار السن وعدم القدرة على تعميق روحه في الطفولة والشباب يجعله غير قادر على مثل هذه الانطباعات، عليه أن يتعلم من خلال التجربة مع صبي لم يفسده أي ذوق خاطئ أي انطباعات مختلفة تصنعها الاصحاحات في نفس الطفل الرقيقة!"(1). لكن رغم إشكالية النقاء الرومانسي يجب الاعتراف بأن أيشهورن تمكن معتمدًا على هيردر من إبراز الأصالة الأجنبية والأشياء الفردية والخاصة في العهد القديم في مواجهة الغطرسة العقلانية واللاهوت الحرفي الأرثوذكسي. ولفت أيشهورن الانتباه إلى ظاهرة اللغة الأجنبية أيضًا مثل هيردر قائلًا: "لا يجب أن يعامل المرء لغته مثل لغة قرن ثقافي وفلسفي. فهي في هذا السفر لاتزال مثل العالم في مرحلة الطفولة، ويفتقر إلى التعبيرات العامة الشاملة، ولذلك يجب أن تذكر أجزاء فريدة في الأشياء من أجل إثارة مفاهيم عن الكل"(2). ولذا تم التأكيد على معرفة اللغة العربية بوجه خاص، كما هو الحال عند شولتنس وميخائيليس.

من المفهوم أن قضايا نقد الأسفار الخمسة تتطلب حيزًا كبيرًا من التناول. لكن أيشهورن أعطى شروحًا واسعة للأسفار الأخرى في العهد القديم، والتي تصب في سؤال مزدوج، هو: ما فوائد الاستنتاجات الجديدة، وكيف يجب قراءة سفر معين وفهمه؟ يوضح هذا السؤال المزدوج أن التوجه الحاسم في النقد القديم للكتاب المقدس والخاص بنقد العقيدة والتأويل مازال موجودًا على الأقل في البدايات.

اختفت في القرن التاسع عشر هذه التوجهات تمامًا من كتاب "مدخل إلى العهد القديم". لكن بالإضافة إلى شروح الأسفار الخمسة ينبغي أن نذكر في عرضنا أيضًا شرح أيشهورن لسفر إشعيا وسفر دانيال. وهذا يدل على زيادة المعرفة التاريخية. واكتشفت خصوصية الإصحاحات (24 - 27) من سفر إشعيا(3). نجد الشرح التالي للإصحاح 40 وما يليه من سفر إشعيا هكذا: "في السلسلة المذكورة من النبوءات يعد المنفى البابلي هو

(1) A. a. O. Bd. II, S. 331.
(2)A. a. O.Bd. II, S. 345.
(3)A. a. O. Bd. III, S. 60 ff.

المشهد، ويتحدث الشاعر كما لو كان يعيش في المنفى، وكما لو كان يتحدث إلى المنفيين الذين رغم ترددهم في الهجرة لوطنهم يأسوا من تحقق بشارة أنبيائهم القدماء"[1]. وبالإضافة إلى ذلك يتم التعرف وحصر الإضافات والتعليقات في سفر إشعيا[2]. وكذلك يدور الأمر في النبوة حول أن المرء يجب أن يقرأ النبوءة بروح أصلها وعصرها إذا أراد أن يتذوقها ويفهمها"[3]. ومال أيشهورن في أبحاثه عن سفر دانيال إلى الرأي القائل بأن دانيال قد جمع كتابات قديمة، لكنه ألف بعض الأجزاء بنفسه[4]. ويخلص إلى أن: "أصل السفر يكمن في شكله الحالي من تجميع الكتابات القديمة والكتابات الحديثة، وفي أزمنة متأخرة قبل أو في زمن تجميع الأسفار القانونية"[5].

ولا يجب أن تغيب الإشارة إلى تأويل المزامير في عرض الأهمية التاريخية البحثية لكتاب أيشهورن "مدخل إلى العهد القديم". فنعرف تحت عنوان "كيف يجب أن يقرأ المرء المزامير" بعض الإرشادات المميزة من تلميذ هيردر. وينطبق هنا الشرط الأساسي، وهو أن المرء حاول أن ينسى كل ما كتب عن ذلك بشكل إنشائي وغير إنشائي"[6]. وتقودنا في الطريق مقابلة جديدة مع الأناشيد القديمة، حيث يضع المرء نفسه في زمن نشأة النشيد ويستأنس حالة الشاعر وروحه وحجم أفكاره بقدر الإمكان"[7]. وهذا الدليل على التجانس الفكري النفسي والأيديولوجي مع النص الأصلي يستبعد أي إمكانية أخرى للفهم. ولا يجوز للقارئ أن يعرض تقارب المزمور من مشهد التاريخ العبري، ولا يجوز له توجيه نفسه إلى العناوين الطقوسية التعبدية للأناشيد. وينبغي بوجه خاص تدبر أن كل الشعراء، الذين جمعت أناشيدهم في

---

(1) A. a O.Bd. III, S. 62 ff.

(2) A. a. O. Bd. III, S. 90.

(3) A. a. O. Bd. III, S. 87.

(4) A. a. O. Bd. III, S. 363.

(5) A. a. O. Bd. III, S. 371.

(6) A. a. O. Bd. III, S. 439.

(7) A. a. O. Bd. III, S. 439.

المزامير، يمنعون ضوء عصرنا ويكتفون بأشعة العصر الأضعف الصادرة في عصرهم. ولم يطلب المرء الأخلاق المسيحية أو أن يكون المغنيين المقدسين قديسين فوق البشر"[1]. وتوضح هذه التعليمات أيضاً كيف مهد أيشهورن الطريق لقراءة طبيعية جديدة. ويؤدي النقد إلى الدعوة للاستمتاع بسر الأصل المستنتج حديثًا.

37. فهم النبوة

استغرق اللاهوت زمنًا طويلًا لفهم النبوة وشرحها في العهد القديم. فبينما أشار الإصلاحيون إلى أن الأنبياء هم رسل الرب، دخلت الأرثوذكسية في تأملات متشابكة. ثم تم اقتباس الفهم الإصلاحي إلى حد ما، ولكن سادت الرؤى العقائدية نفسها بالتدريج. ويُنظر إلى أنبياء العهد القديم على أنهم معلمون ملهمون. وفُهم حدث تعيينهم أنبياءً باعتباره حدثًا "فوق الطبيعة". وإذا تم منح مساحة أكبر لإنسانية رسل الرب، فيعني هذا إزاحة حدود فئات معينة للنهج فوق الطبيعي للفهم الأرثوذكسي للأنبياء فقط.

لقد أحدث هيردر تغييرًا شديدًا في تفسير النبوة من خلال فهم الأنبياء وفقًا لإنسانيتهم، أي باستبعاد كل الافتراضات المسبقة. كما استوعب أقوالهم الشعرية وفسر بحماس "المضمون الإلهي" للشعر البشري بحماس. وقد خضع أيضًا يوهان جوتفريد أيشهورن تحت تأثير الفهم الرومانسي الإنساني للأنبياء. ويجب التأكيد على أن كل ما أعلنه هيردر بطريقة رائدة أصبح عند أيشهورن هو القاعدة السائدة للتأويل. وبهذا وضع حجر الأساس للملاحظة وتفسير النبوة التي ظلت في القرن التاسع عشر خاضعة لضوء الفهم الرومانسي الإنساني، والتي في الوقت نفسه لا يمكن التغلب عليها من قبل التصنيفات النفسية الجمالية المحددة عند هيردر وأيشهورن.

---

[1] A. a. O. Bd. III, S. 442.

لقد استوعب أيشهورن قصيدة الأنبياء لهيردر واسترشد بأفكار هذه القصيدة في فهمه العام للنبوة في العهد القديم. وقد فرضت طريقة التفسير نفسها حتى في أدق المعاني، والتي كانت فيها التصنيفات النفسية والجمالية محددة. ومن المفيد تتبع هذا الرأي ومميزاته الملموسة.

وذكر في مقدمة توضيحية في المجلد الثاني من كتاب "الأنبياء العبريين" الذي صدر في السنوات (1816-1819) ما يلي: "إن خُطب الأنبياء هي فيوضات لروح الشعر بتمهيد أو بدون تمهيد. ولم تكن لدى الأنبياء نية أن يشرقوا كشعراء، وإنما التحدث فقط بحماس وتأثير إلى قلوب معاصريهم، وذلك بتحذيرهم وتهدئتهم وحضهم ومعاقبتهم، ويؤثرون فيهم ويحسونهم. فخُطبهم ليست أعمالًا فنية، ولذلك يكون من الخطأ ترجمتها من خلال الترجمة الفنية إلى أعمال فنية. ويمكن أن ينتمي استرجاعها بشكل صحيح ودقيق إلى بساطتها وقوتها وعدم انتظامها السامي في كثير من الأحيان، وهذا وحده يمكن أن يكون من بين واجبات مترجمها. وإن أريد لها النجاح يجب استرجاع شخصية المغنين القدماء في خصوصياتهم وفي عيوبهم، وعدم اكتمالهم وفضائلهم وجمالهم. ويجب أن يقتصر فن المترجم على أنه يجتهد في نسيان ذاته وعصره وأفكاره وطريقة تفكيره ومعارفه، ويحول نفسه إلى معاصر للمغنين القدماء، ويصبح قريبًا من فكرهم ومشاعرهم، ويستوعب غنائهم في حد ذاته، ويجعل مضمونه مِلْكًا خاصًا به دون أن يمنحه شيئًا من فرديته. ويجب عليه أن يجعل الشعراء يتكلمون باللغة الجديدة، ويتكلمون بها كما لو كانت لغتهم الأم"[1]. إن هذه الفقرة تستحق الفحص والتفكير بالتفصيل. لأنه مع كل هذه الاعتبارات عن الترجمة وفهم النبوة تم التعبير على الفور عن قواعد التأويل الأساسية المهمة والموسعة في تشكيل علم العهد القديم، لدرجة أن التغاضي عن هذه الدوافع الجديدة كان له عواقب وخيمة.

---

(1) Die hebräischen Propheten, Bd. 2, S. III.

إن فضل هيردر وأيشهورن يتمثل في أنهما أعادا اكتشاف الكلمة المفقودة، أي كلمة العهد القديم الفردية والبعيدة. وإذا كانت الأرثوذكسية قد رأت في العهد القديم "العقيدة القريبة" وسعى التنوير الراديكالي إلى الحكم النهائي على دين الماضي الغامض انطلاقًا من حاضر المعرفة المضيئة والوعي المبالغ فيه للحاضر، فقد وجه هيردر وأيشهورن قارئ الكتاب المقدس إلى معايشة الحياة القديمة للكتاب المقدس، ونسيان كل التصنيفات المكتسبة والعيش بالكلمة المفقودة.

وبهذا تولدت حماسة (كما يبدو) إلى بحث مناسب ومتعمق للموضوع، وهي دعوة تتعلق بطبيعة العلم. لكن -وهذا ما يجب التأكيد عليه مرارًا وتكرارًا- تمتلئ هذه الدعوة برغبة رومانسية في المعايشة. فالتجانس الفكري، أي التقارب الفكري مع الشعور والغناء النبوي القديم وجه الانتباه إلى فردية غريبة، والتي تعد في النهاية مجرد انعكاس لإرادة التحرر الرومانسية، وبالتالي لا يمكن أن توجه كلمتها الخاصة ورسالتها الخاصة. ولا يمكن التغاضي عن مدى قوة هذه الفكرة الرومانسية للعلم في بحث العلم القديم وصولًا إلى برنهارد دوم وهرمان جونكل.

ومع ذلك، فإن المطالبة بفهم موضوعي للنبوة لا يهدف إلى "السبب"، لأن النغمة الإنسانية-الرومانسية قد حددت بالفعل هدفًا للعصر القديم المتمثل في الشوق والتغلب على المذهب العقلاني والعودة إلى التعبير الطبيعي عن حياة الإنسان. ورغم ذلك لا يمكن للمرء الإشارة بقوة كافية إلى اكتشاف الألفاظ الداخلية، أو بمعنى أفضل اكتشاف الزمن المفقود، وهذا أنتج تحولا بالغ الأهمية في بحث العهد القديم.

سلك كارل فريدريش شتويدلين طُرقًا جديدة في شرح الأنبياء مستوحاة من هيردر وأيشهورن. فقام بعمل تصنيفات معينة للنصوص، وبهذا مهد لبحث الأنواع الذي أجراه جونكل. وعن طريقته التفسيرية الرمزية للنبوة، وعن تفاصيل الأبحاث المختلفة قارن ي. م. شميد "كارل فريدريش شتيودلين- رائد الطريق لبحث تاريخ الشكل في العهد القديم" في مجلة اللاهوت الإنجيلي، العدد الرابع 1967، ص200 وما يليها.

بعد هذه الملاحظات عن مقدمة أيشهورن في المجلد الثاني من كتاب "الأنبياء العبريين" نلاحظ تفسير النبوة في موضع من النص. وعندما يفسر أيشهورن نص في الكتاب المقدس -مثل إرميا 1- نؤكد باندهاش عدم الانطلاق من النص المترجم، وإنما من التصورات التمهيدية. فقد أكد أيشهورن بالمغزى الذي قصده ريتشارد سيمون ويوهان شالومو سيملر أنه لا يمكن تفسير موضع في الكتاب المقدس دون الكشف الدقيق للحظة التاريخية. ويعني هذا بالنسبة لسفر إرميا 1 أنه قبل أن يظهر إرميا غمر السكيثيون[1] الشرق الأدنى. فقد توغلت جحافل المتجولين (يتبع أيشهورن هنا أويسيبيوس) حتى حدود مصر[2]. وفيما يخص هذا الفزع تشكل لدى إرميا فجأة اقتناع داخلي بأن الرب ينوى القيام بشيء ما. وذكر بالحرف: "توغلهم في وطنه كان أيضًا توغلًا لشعب همجي فظ ومدمر واعتبر عقابًا من الرب". وأعقب هذه الجملة على الفور بتوضيح مهم، وهو: "أن إرميا استعمل حواره مع يهوه لإضفاء كرامة نبوية على هذه المادة البسيطة. لكن هل كان يوجد حوار أكثر طبيعية؟ لا يتم إدراك أي فكرة لدى البشر دون الرب. وإذا جاءت الفكرة من الرب، فإنها تختلف إلى حد ما عن حديث الرب إلى الإنسان. وهل الفكرة الثانية التي تلى الفكرة الأولى هي رد الإنسان على خطاب الرب؟". اتضح بهذه الكلمات الحوار الذي أجراه إرميا مع الرب عند تعيينه نبيًا (سفر إرميا 1: 4-8). فصار التعيين نبيًا عملية طبيعية وبديهية. وأي عملية تفكير عقلي تنزع أي سر وإعجاز. فمعرفة اللحظة التاريخية (هجوم السكوثيون) تخلق الظروف لمثل هذا الشرح العقلاني. فالنبي في محنة قومه يعي "نور الأزمنة" الحقيقية. وهو يفهم بقوة "التنوير" الافتراضي لمعنى المسلمات التاريخية. وما أسهل استنتاج أن هذه الفكرة المنيرة تأتي من "الرب". بالطبع هي تأتي من الرب. هكذا استطاع إرميا أن يلبس أفكاره واعتباراته المتنازعة

---

[1] بدو من شمال البحر الأسود. (المترجم)

[2] A. a. O. Bd. 2, S. 1 ff.

شكلًا شعريًا للحوار، ومفهوم الآن للجميع كان خطاب تحديده كنبي، انعكاسًا شعريًا لاستنارة داخلية. ويتضح من هذا المثال كيف يبدو "التفسير الصحيح" للكلمة المفقودة. ولم يستطع أيشهورن الانفصال عن المبادئ التفسيرية للتنوير. ومع ذلك، سعى إلى ترشيد الاعتبارات العقلانية من خلال العنصر الشعري بالمغزى الذى قصده هيردر. وقد أثارت الأزمة الداخلية لهذا "التفسير" من خلال التصور المزدوج والمتداخل في بعضه للتفسير عند سيملر وهيردر.

اتفق أيشهورن مع هيردر بشكل وثيق فيما يسمى "النبوءات المسيحانية". فقد رسم هيردر في الجزء الثالث من كتابه "أفكار عن فلسفة تاريخ البشرية" الصورة التالية: "إن أنبياء هذه الأمة رسمت لهم صورة باعتبارهم حُراسًا مؤسسين لحدود الأرض، كل منهم في دائرة طريقة تفكيره، وحينها يكونوا معلمين ومشجعين، وحينًا يكونوا محذرين ومواسين، لكنهم وطنيون باستمرار ويأملون الشعب، وكانت هذه الصورة مرسومة كما تنبغي أن تكون، لكن الواقع لم يكن كذلك. لقد خلف هؤلاء الأنبياء بثمار فكرهم بعض بذور الأفكار الجديدة التي يمكن أن يربيها كل فرد طبقًا لطريقته الخاصة. وتشكل بالتدريج من كل هذا نظام من الآمال في ملك ينقذ شعبه المتذلل، ويوفر له عصورًا ذهبية أكثر من الملوك القدماء، ويبدأ تأسيس جديد لكل الأشياء. وطبقًا للغة الأنبياء كانت هذه التطلعات تطلعات إلى الحكم الديني، وتشكلت مع السمات المجمعة عن المسيا في نموذج حيوي واعتبرت تأكيدات للأمة" (الأعمال الكاملة لهيردر، حررها برنهارد سوفان، المجلد 14، 292 وما يليها). وبهذا تطور نموذج لتفسير "النبوءات المسيحانية" المهمة والفعالة للفترة التالية. وتطور هذا النموذج في مجال الصراع بين القومية المثالية. وشكل "حُراس الأمة" نظام الآمال لفكرة المسيحانية القومية- المثالية.

سوف نرى في سياق آخر من عرضنا لبحث الأنبياء أن أيشهورن كان له تأثير قوي للغاية على الأجيال القادمة.

38. مقدمة عن مصطلح الأسطورة في عصور ما قبل الكتاب المقدس

أصدر يوهان جوتفريد أيشهورن في (1793/1792) كتاب "ما قبل التاريخ، الذي نشره يوهان فيليب جابلر مع مقدمة وملاحظات". ويعود الفضل إلى كريستيان هابتليش وفالتر زاكس في أنهما اكتشفا وقدرا أهمية هذا الكتاب في كتابهما المشترك "أصل مصطلح الأسطورة في علم الكتاب المقدس الحديث"(1952). وفي كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ" تم معرفة وبحث جزء مهم وهائل من الحكايات القديمة في الكتاب المقدس، وهو المتعلق بالأساطير. وتم عمل تصنيفات توضيحية، والتي تعطي هذا العنصر أهمية كبيرة للباحث في حكايات العهد القديم.

وتجدر في "المقدمة" التي ألفها يوهان فيليب جابلر ملاحظة التفاعل الدقيق مع الاتهام المتوقع من الجانب الأرثوذكسي أن توضيحات أيشهورن لما قبل التاريخ في الكتاب المقدس لا تتفق مع الكتب الرمزية للكنيسة اللوترية. وهذا النقاش مفيد، لأنه يظهر الحجج التي تم بها رفض الأرثوذكسية.

كتب جابلر: "في الواقع، ينبغي في الأبحاث اللاهوتية العلمية غير المخصصة للشعب عدم طرح هذه المسائل عن التوافق الكامل مع الكتب الرمزية، لأن مثل هذا الالتزام الاستعبادي بحروف المذاهب المعتبرة القديمة لأسلافنا يتناقض بوضوح مع روح البروتستانتية ومع المقصد الحقيقي للكتب الرمزية العامة. وهذا هو واجب عالم اللاهوت البروتستانتي فقط، وليس التألق بتهور، ومجرد الرغبة في التجديد، ورفض الآراء القائمة حتى الآن، وإنما ينطلق إلى أعماله بتواضع ومثابرة وبحب مطلق للحقيقة ومراعاة مستمرة لعقيدة الكنيسة العامة. وواجبه أيضًا أن يقدم نتائجه الجديدة المختلفة للجمهور اللاهوتي ليفحصها ويبحثها بدقة، وليس أن ينثرها على الفور بين الناس..."[1]. إن هذه الأفكار التمهيدية عن كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ"

---

[1] Urgeschichte, S. XXI/XXII.

تكشف بشكل سهل الارتباط بسيملر، وتم فصل معرفة الكتاب المقدس الباطنية بالعلم عن العقيدة العامة للكنيسة. واستمر هذا الفصل الذي بدأه سيملر وظهر في القرن التاسع عشر بشكل أكثر تهديدًا. ويعمل اللاهوت والكنيسة على مستوين مختلفين. ويمكن أن نصيغ هذا بشكل أفضل: "يختلف العلم المستنير عن اللاهوت الكنسي. وما يتم تناوله في العلم ليس مخصص "لشعب الكنسية" ولا للتعليم[1]. وعلى العكس، يتم البحث بشكل تجريبي عن طريق "روح البروتستانتية" بحب مطلق للحقيقة، ومن ثم يوصى بها "الجمهور اللاهوتي" للفحص.

إن كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ"- لكي نتناول الكتاب عن قرب- يجب تقديم تحليل مفصل للاصحاحات 1-3 من سفر التكوين.

عندئذ تم الشروع في مناقشة قضايا فصل المصادر. فلم يستعمل فقط معيار اسم الرب في فصل المصادر، بل عبر أيشهورن عن تأملات مهمة عن أسلوب ومضمون سفر التكوين الاصحاحات 1-3، وهذه التأملات ليس موجودة بهذه الطريقة في كتابه "مدخل إلى العهد القديم". فقال: "تشي الوثيقة الأولى عن خطة مرسومة بشكل مصطنع، ولكن في الإصحاح الثاني تأخذ الحكاية مسارًا غير فني. ومن الواضح أن اللغة مختلفة في الوثيقتين. فتسود في الاصحاح الأول لغة شعرية قديمة. ومن ناحية أخرى، نجد في الاصحاحين الثاني والثالث سرد من العالم القديم. ونجد خيالًا شعريًا أكثر في الاصحاح الأول، ومن ناحية أخرى نجد في الاصحاحين الثاني والثالث عرضًا تاريخيًا لأقدم تاريخ بشري. وهذا العرض المادي تم عبر تأملات مناسبة تمامًا للعصر الطفولي للجنس البشري"[2]. إن السؤال عن اختلاف التقريرين عن الخلق أكثر حدة فيما يتعلق بسفر التكوين 2: 4 وما يليه. فهل يدور الأمر هنا حول قصيدة كما يرى أورشليم وهيردر وتيلر؟ لقد طُرحت ثلاثة أسئلة،

---

(1) A. a. O. S. XXVI.

(2) A. a. O. S. 6/7.

الأول: من هو مؤلف سفر التكوين 4:2 وما يليها؟ هل هو شاعر؟، والسؤال الثاني هو: كم عمر هذا الجزء؟ والسؤال الثالث هو: هل يدور الأمر حول جزء غير مكتمل أم موروث كامل؟ ونظرا لتشابك الأفكار والشروح رأى أيشهورن نفسه مضطرا أن يضع "قانونًا أو معيارًا تأويليًا دامغًا" للإجابة على الأسئلة التي عبر عنها ووضع في اعتباره عندئذ سياق الاصحاح الثاني والاصحاح الثالث. فقال: "يجب افتراض وجود منظور واحد، وطريقة تفسير واحدة في الإصحاحين. ولا يجب فهم الإصحاح الثاني إذا لم يتم شرح الإصحاح الثالث بطريقة غير ملائمة أو مجازية. ولا يجب أن نشرح الإصحاح الثاني تاريخيًا، والآخر أسطوريًا، أو العكس. ولا يجب تفسير بعض الفقرات بشكل مجازي أو استعاري، في حين نأخذ الفقرات الباقية بجدية. بل يجب أن تسود وحدة النظر وأدب التفسير في كل مكان من خلال الوثيقة التي حصلنا عليها في الإصحاحين"[1]. بالنسبة لنا اليوم كانت هذه القاعدة الشائعة في نهاية القرن الثامن عشر، تعني تحولًا غير مسبوق، لأن النتائج اتضحت على الفور في العرض عن تفسير الأسطورة.

ولشرح تصور التأويل الجديد لأيشهورن قدم جابلر في ملاحظة[2] نظرة عامة على الخمسة أنواع من التفسير التقليدي لما قبل التاريخ كما يلي:

1- فهم المرء عادة الإصحاح الثاني والإصحاح الثالث من سفر التكوين بشكل فعلي.

2- البعض اتخذ بعض الأمور بطريقة غير سليمة بـ"النمط التاريخي القديم".

3- اعتبر كثيرون أن الإصحاحات مجازية، لكنها تختلف عن بعضها البعض في المعنى المجازي.

4- اعتبر آخرون ما قبل التاريخ أسطورة فلسفية.

---

[1] A. a. O. S. 22/23.

[2] A. a. O. S. 26 ff.

تصدى أيشهورن، لهذا الفهم المتقلب، وهو أمر غير مؤكد في ضوء الأسطورة، مع تعريف جديد للأسطورة ومعه مبدأ جديد تمامًا للتفسير. وانطلق من التوضيح التالي: "الأساطير هي أساطير العالم القديم في طريقة التفكير واللغة الحسية في ذلك الوقت. ولا يجب للمرء أن يتوقع حدوث حدث كما حدث بالفعل، وإنما يجب تصورها وفق الطريقة الحسية في ذلك العصر. ويجب عرضها بلغة تصويرية وبصرية ودرامية، وهذا هو العرض الذي أمكن عرضها هكذا في ذلك العصر"(1). ثم يفرق بين الأسطورة التاريخية والأسطورة الشعرية والأسطورة الفلسفية. واتهم جابلر في ملاحظته المفسرين بأنهم حتى أيشهورن تجاهلوا الاختلافات والسمات المميزة للأسطورة. وإلى حد ما تم قبول الأساطير باعتبارها حكايات حقيقية، و"بالتالي تَعَرَّضَ الكتاب المقدس بأكمله إلى سخرية أعدائه"(2). وتعرض الإشارة إلى الكتابات الدنيوية أن فهم الأساطير حتى كريستيان جوتلوب هايني (1729-1812) كان متأرجحًا وغير مؤكد(3). ولكن هذا هو الاسم النهائي الذي يطلق عليه "هايني". لقد قام هايني بتشكيل الفهم الجديد للأسطورة. واقتبسه أيشهورن وجابلر في علم العهد القديم.

أين يكمن التشكيل الجديد لمصطلح الأسطورة؟ لم يتم- بالمعنى الذي قصده الأسقف الإنجليزي لوت- فهم الأسطورة بشكل أدبي شعري (أيضًا هيردر اتبع هذا التفسير)، ولم يتم تفسيرها- كما هو الحال عند سيملر- باعتبارها توفيقًا ملائمًا للعصر. وبالأحرى يعد هذا المصطلح أسلوب اللغة والفكر والخيال في وقت "افتقرت لغة المؤلف إلى تعبيرات شاملة، حيث كان على المرء أن يذكر أجزاء من أجل إعطاء مفاهيم عن الكل. ونقول بكلمة واحدة أن هذا كان في مرحلة الطفولة في العالم، حيث كان لا يزال الإنسان يفتقر إلى النظرة الشاملة"(4). وتم تقديم شرح وراثي-

(1) A. a. O. S. 484.

(2) A. a. O.S. 486.

(3) A. a. O. S. 486.

(4) A. a. O. S. 486.

نفسي. إن "طريقة التفكير الحسية في العالم القديم" هي المعيار الحاسم في الحكم على ما هي الأسطورة من حيث جوهرها. وبهذه المعرفة يعزو للأسطورة موقف معين في العملية التطورية بأكملها للفهم البشري. وعندئذ تمكن جابلر من ملاحظة ما يلي: "إذا كان تطور الفهم الإنساني يسير بالتدريج، فيجب أن يتخذ الوحي الإلهي نفس المسار. وسيخبر الوحي بشكل مناسب للعصر بعض الحقائق التي سيصادفها العقل البشري في وقت لاحق. وبالتالي تعد طرق الحكم الديني المختلفة مفهومة، والحقيقة في حد ذاتها أبدية، وغير قابلة للتغيير، لكن شكل الحقيقة، مثل الموضة، يخضع للتغيير والتنوع المستمر. ولهذا السبب يستحق كتاب ليسنج "تربية الجنس البشري" القراءة والدراسة"[1]. بتلك الإشارة الأخيرة إلى ليسنج يبرز سياق تاريخ الفكر بوضوح. لقد فهم أيشهورن وجابلر الأسطورة باعتبارها لغة طفولية، وفكر وخيال طفولي، وتظهر فيها الحقيقة الأبدية في عملية تربية تتعلق بطريقة الخلاص. إن القوة المميزة لفلسفة التاريخ عند ليسنج أكدت بشكل أكثر وضوحًا من قبل أيشهورن وجابلر في تفسير مصطلح الأسطورة، وبشكل أكثر وضوحًا من عند هيردر، الذي- كما سنرى- عاش في بعض المراحل في أفكار ليسنج، ولكن في مسائل الأسطورة كان لا يزال متأثرا بالتفسير الشعري للإنجليزي لوت.

في ختام هذا القسم، حول نشر يوهان فيليب جابلر كتاب أيشهورن "ما قبل التاريخ"، من الضروري لفت النظر إلى عمل جابلر المهم، وهو إعادة توجيه "لاهوت العهد القديم" في سياق البحث النقدي التاريخي لعلم العهد القديم.

صدر في عام (1787) الكتاب الشهير" الحديث عن الأزمة الفعلية للاهوت العهد القديم والعقيدة وعن الحدود الحاكمة بحق لكليهما". فأكد جابلر ما يلي:" إن لاهوت العهد القديم من النوع التاريخي ينقل ما شعر به الكتاب المقدسين عن الأمور

---

[1] A. a. O. Bd. III, S. 24.

الإلهية[1]". لقد انتزع لاهوت الكتاب المقدس من الأسلوب العقائدي ووضعه في مجال علم التاريخ النقدي، لكن هذا يعني أنه يعني من تلك اللحظة فصاعدًا الاعتراف بأن مهمته هي أن كل الأقوال اللاهوتية لا يمكن أن تحدث إلا بمراعاة الفترات الزمنية، ومؤلفي العهد القديم. ويجب تمييز طرق التعبير الفردية عن بعضها البعض عن طريق التمييز الدقيق[2]. وهذا الفهم التاريخي أو التاريخي التطوري للاهوت العهد القديم فرض نفسه في القرن التاسع عشر، وسيطرت صورة التاريخ النقدي. وتم إدراج الأقوال اللاهوتية في هذا السياق. وظهر في عام (1792) أول لاهوت للعهد القديم، والذي سار على خطى جابلر. ويدور الأمر حول كتاب كريستوف فريدريش فون عمون الذي يحمل العنوان المميز "مسودة لاهوت كتابي محض". وتعني كلمة "محض" هنا متحرر من تأثير العقائديين. وبأسلوب مشابه ظهر عام (1796) كتاب جورج لورنتس باور "لاهوت العهد القديم"، وكان على أية حال متعلقًا بجابلر. وهكذا اتضح أن التصنيف "تاريخ" أو "تاريخ تطور" بمعنى الفكر التربوي عند ليسنج التربوي هو الذي يحدد المجال العام لبحث العهد القديم. لقد قدم أيشهورن وجابلر مساهمة حاسمة في أن يصبح سيملر وليسنج وهيردر الدعامة الأساسية في بناء علم العهد القديم.

---

(1) A. a. O. Bd. II, S. 62, Anm. 26. Oratio de justo discrimine . . . S. 183.

(2) Gabler spricht von den „singula dicendi genera" (S. 186).

الفصل السادس
نقد أسفار موسى الخمسة
والبحث النحوي التاريخي

39. نظرية الوثائق القديمة

نتتبع هنا ما عرضناه في مبحث 28. فقد لفت اكتشاف جاك أستروك النظر إلى حقيقة وجود وثيقتين مختلفتين سفر التكوين، ويُنظر إليهما باعتبارهما الأجزاء الأساسية لموروث ما قبل موسى. فالوثيقة A تعرف باسم الرب "إلوهيم "، والوثيقة B تعرف باسم الرب "يهوه". وتعد "نظرية الوثائق" الأساس الجديد لنقد الأسفار الخمسة الذى استؤنف في بداية القرن التاسع عشر. وقد أشرنا بالفعل إلى أن بحث هنيج برنهارد فيتر لم يجد أي اهتمام، وأن نظرية أستروك المهمة استطاعت أن تفرض نفسها ببطء. وباختصار، فبينما رفض يوهان ديفيد ميخائيليس عزل المصادر كما أشار إليها الطبيب الفرنسي، تحدث عالم مثل يوهان فريدريش فيلهلم أورشليم بدهاء ماكر عن تحليلات أستروك. وكان يوهان جوتفريد أيشهورن أول من وصل بأستروك إلى اعتراف عام. ومع ذلك- كما عرض ألكسندر فستفال في عمله "مصادر الأسفار الخمسة" (1888)- تم ذلك بالفعل ضد رغبة أيشهورن وإرادته. فقد أشار فستفال إلى أن أيشهورن لم يقرأ بحث أستروك، وإنما عرفه فقط من خلال التقارير النقدية ليوهان ديفيد ميخائيليس ويوهان فريدريش فيلهلم أورشليم[1]. لقد أُجري عزل المصادر بشكل مستقل نسبياً، وهو ما يمكن التأكد منه في عمل أيشهورن "مدخل إلى العهد القديم" وأيضًا عمله "ما قبل التاريخ ". ولذلك نؤكد أن يوهان جوتفريد أيشهورن كان مستقلًا نسبيًا عن أستروك.

---

(1) A. Westphal, Les sources du Pentateuque I (1888), S.118.

وتتضح هذه العملية بأفضل شكل في تلقي أيشهورن فكر ومنهج أستروك باستقلالية محددة، وتتبعه مسائل عزل المصادر بصورة مستقلة عبر وساطة يوهان ديفيد ميخائيليس، رغم إشارته إلى أستروك. ولكن من المفهوم أن نقد الأسفار الخمسة في بداية القرن التاسع قد مال إلى جاك أستروك نفسه صاحب المبادرة، واستمر في متابعة النهج نفسه من الأسئلة بالتوافق مع ملحوظة أيشهورن. ومع ذلك، يجب الحديث أولًا مرة أخرى عن يوهان جوتفريد أيشهورن. لقد عرضنا في المبحث 36 أن أيشهورن اعتقد في الطبعات الأولى من كتابه "مدخل إلى العهد القديم" أن موسى هو المؤلف الفعلي للأسفار الخمسة. وقيل إن موسى قد لخص مصادر الموروث، وشكل منها عملًا عظيمًا. لكن أيشهورن تخلى لاحقًا عن هذا الرأي. وأصبح في بحث أدق أكثر وعيًا بأنه لا يمكن حل قضية أصل المصدرين، ولا قضية السياق بصورة نهائية. وذكر في تعليق لاحق: "لا يمكن أن يكون اسم الجامع ذات أهمية بالنسبة لنا". ولكن لماذا قام أيشهورن أولًا بتأكيد الأطروحة بمثل هذه القوة التي لم يشك فيها سوى أن موسى كاتب وجمع ومرتب للأسفار الخمسة. ويكشف هذا السؤال عن سياقات تاريخية مثيرة للاهتمام.

ففي بداية القرن الثامن عشر تناول باول هاتسارد بالتفصيل في كتابه "أزمة الفكر الأوروبي" الشوق إلى السفر والاكتشافات. فقد رحل علماء إلى الغربة وصادفوا حضارات أجنبية، وما قبل تاريخها. وفي إطار هذا التوسع العام للأفق، اكتشفت حضارة مصر. فقد رأى المرء فجأة وجود حضارة في مصر أقدم وأكثر استنارة مما هي عليه في أوروبا المسيحية التي دأبت دائمًا على افتراض أن كل كنوز الحكمة والمعرفة تنطلق من الكتاب المقدس. وهكذا نشأ نموذج الحكيم المصري الذي يعد ممثلًا للفلسفة المستنيرة غير المسيحية[1]. وسعى العلماء (خاصة يوهان ديفيد ميخائيليس ويوهان جوتفريد أيشهورن) المتخصصون في علم الكتاب المقدس بقصد دفاعي أن يبنوا العهد القديم كله على هذا النموذج "للحكيم المصري". وانطلاقًا من ذلك، يتضح الاهتمام

(1) Paul Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, S. 40 ff.

بموسى باعتباره "الرجل الذي تعلم كل حكمة مصر". وهو كما يؤكد أيشهورن "الوصي المستنير" الذي أعطى لبني إسرائيل تأسيسًا لدينها وحضارتها(1).

إنه أمر مدهش أن نرى كيف أن البحث النقدي التاريخي، الذي استبعد كل الاهتمامات الدفاعية الأرثوذكسية، قد اتخذ فجأة اتجاهات دفاعية بمراعاة الصور النموذجية لعصر التنوير. ولكن في ظل تقدير الموروث الكنسي، ظل موسى عند أستروك هو جامع الوثائق، ومؤلف الأسفار الخمسة. ولكن في الإصدارات الأولى لأيشهورن فإن الاسم "موسى" يهدف إلى تبرير التنوير. ومن دواعي الفخر لوعي أيشهورن بالحقيقة أن الإدراك الأعمق لمشاكل عزل المصادر ابتعد فيما بعد عن هذه المقدمة التبريرية. وتم التخلي تمامًا عن فكرة تحرير موسى للأسفار الخمسة. وتصور أيشهورن تجميع المصادر، واعتقد أن المحرر المجهول قد استعمل الوثيقة الأولى أحيانًا، والوثيقة الثانية أحيانًا أخرى، حيث وجد التقرير الكامل. ومع ذلك، ينطبق هذا التفسير على سفر التكوين فقط. أما الأسفار الأربعة الأخرى من أسفار موسى الخمسة فقد فهمها أيشهورن باعتبارها تشريعًا وتقريرًا لرحلات موسى.

إن ما يسمى "نظرية الوثائق القديمة" وفق تصورات أستروك وأيشهورن استمر الاهتمام بها وتعميقها في دراسة كارل ديفيد إلجن- عمل رئيسا لجامعة في بفورتا- بعنوان "وثائق أرشيف هيكل أورشليم في شكلها الأصلي: كإسهام في تصحيح تاريخ الدين والسياسة" (1798). وتناول المجلد الأول من هذا العمل "وثائق سفر موسى الأول". وكما يوضح العنوان دخل الآن مصطلح "الوثيقة" بشكل أقوى في مقدمة الاهتمام. فعرض إلجن في مقدمة الكتاب غرضه وطريقة بحثه. وأراد من خلال فحص دقيق لمسألة المصادر أن يضع الأساس لفهم جديد لتاريخ إسرائيل. وكان هذا هدفًا جديدًا تمامًا. وقام أستروك وأيشهورن بتدوين وتقييم ملاحظتهم النقدية الأدبية. وبهذا كان اهتمام أيشهورن -خاصة في عمله "ما قبل التاريخ"- موجهًا بالفعل إلى تاريخ تطور الفهم الإنساني وأنماط الاتصال.

(1) J. G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, Bd. II, S. 234.

ولكن إلجن أراد عن عمد من توضيح مسائل النقد الأدبي أن يخلق بوعي كامل المقوم للمعرفة التاريخية. وتم بهذا الهدف الإعلان عن اتجاه بحثي جديد في علم العهد القديم، والذي وصل إلى ذروته عند كارل هاينريش جراف ويوليوس فلهاوزن.

انطلق إلجن من افتراض وجود أرشيف لهيكل أورشليم. ورأى أنه تم هناك جمع وتراكم "الوثائق" في زمن قديم. ورأى الباحث نفسه قادرًا على التوصل إلى فحص دقيق لسفر التكوين واستنتاج مفاده إثبات أن الوثائق الأخرى المكتشفة هناك في أرشيف الهيكل قد أصابها الاضطراب والفوضى. وجلبت الخرافات واللامبالاة تحريفات لا تعد ولا تحصى. ولذا فإن المهمة هي إعادة ترتيب الوثائق القديمة بدقة علمية لتحريرها من كل التشوهات وإعادتها إلى شكلها الأصلي. وعندئذ سيكون من الضروري في هذه العملية من الترتيب وإعادة الإنتاج والتقنية اكتشاف سمات لا لبس فيها من كل عصر للوثائق المختلفة. وقام إلجن في الصفحات 1-338 بعمل فحص فريد دقيق للمواد المتاحة لنص الكتاب المقدس، ومن ثم نفذ عزل المصادر بطريقة منظمة وتصحيحية. ووصل إلى نتيجة مفادها، أنه توجد في سفر التكوين مجموعة 17 وثيقة مستقلة عن بعضها البعض، والتي يتم توزيعها على ثلاثة كُتّاب. والمقصود هنا- تم ذكر أسماء الكتّاب بدقة- الحديث عن كاتبين إلوهيميين (كاتب إلوهيمي أول وكاتب إلوهيمي ثان) وحول كاتب يهوي (كاتب يهوي أول). وتتيح التسمية الأخيرة إمكانية اكتشاف "كاتب يهوي ثان". ويمكن مقارنة هذا التوضيح للوثائق، والذي غالبًا ما يسبب مشاكل في التدليل عليه، مع نتائج أستروك. فالطبيب الفرنسي قد أدرك أنه لا يمكن تقسيم سفر التكوين بين المصدرين A وB، فاضطر لإضافة المصدر C مع ثمانية نماذج بهدف ترتيب المواد بشكل صحيح. وتظهر في هذا المرحلة نقطة ضعف نظرية الوثائق القديمة. حيث يفترض بخلاف الوثائق الأساسية وجود وثائق أخرى أصغر تتجاوز بالكامل نطاق سجل واضح، وبالتالي لا يمكن في نهاية المطاف الكشف عن أية معايير قاطعة. وبالإضافة إلى ذلك، تمت إجابة السؤال عن مؤلف المصادر بشكل مضطرب. وبالنسبة لإلجن فلم يعد مفهومًا لماذا ينبغي أن ثلاثة كُتّاب قد ألفوا سبعة عشر وثيقة، والتي يجب عزلها عن بعضها البعض من حيث المصدر. واستطاعت نظرية الوثائق أن تجد مخرجًا جديدًا من هذا المأزق.

40. نظرية الأجزاء

انطلق من إنجلترا في نهاية القرن الثامن عشر تصور جديد لنقد الأسفار الخمسة. فقد قدم اللاهوتي الكاثوليكي ألكسندر جديس عملين كان لهما تأثير على علم الكتاب المقدس البروتستانتي في ألمانيا، وهما "الكتاب المقدس أو الكتاب الذي يعتبره اليهود والنصارى مقدسًا، أو ما يعرف باسم أسفار العهد القديم وأسفار العهد الجديد مترجمًا ترجمة أمينة من النسخ الأصلية مع قراءات مختلفة وشروح وحواش وملاحظات مهمة وملاحظات نقدية، المجلد الأول (الأسفار الخمسة وسفر يشوع)"، لندن (1792)، والثاني هو "ملاحظات نقدية على الكتاب المقدس العبري ومقابلته بالترجمة الحديثة للكتاب المقدس"، المجلد الأول يشمل ملاحظات حول أسفار موسى الخمسة، لندن (1800). لقد استاء جديس من عدم منطقية نظرية الوثائق القديمة. فهل المصدران الأساسيان اللذان اكتشفهما أستروك وثيقتان كاملتان تمامًا، خاصة إذا كان يفترض أيضًا وجود "مصادر فرعية" أخرى؟ أليس من المنطقي أن نستبعد فكرة "الوثائق" تمامًا، ونفكر بدلًا من ذلك في "الأجزاء"؟ وبالتالي قام جديس بعزل المصادر الأساسية أو الوثائق المفترضة حتى تلك اللحظة، واعتبر أن الأسفار الخمسة تتألف من عدد من الأجزاء منها الكبير ومنها الأصغر، والتي ربطها تصور المحرر رغم استقلاليتها عن بعضها البعض. فالاختلاف في اسم الإلوهية، الذي أعطى لأستروك دافعًا لعزل الوثيقتين الأساسيتين واكتشافهما، أوضحه جديس بافتراض وجود "مجموعتين"، رتبت فيهما الأجزاء قبل أن يجمعها المحرر. وسيطر اسم الرب "إلوهيم " على المجموعة الأولى، وسيطر اسم الرب "يهوه" على المجموعة الأخرى. ولأن هذا التفسير الجديد انتشر في الأساس من خلال أستروك وإلجن، فقد لاقى على الفور صدى هائلًا.

وأدخل يوهان سفرين فاتر نظرية الأجزاء في ألمانيا. وفي الأعوام (1802-1805) نُشر عمل في ثلاثة مجلدات عن "تفسير الأسفار الخمسة، مع مقدمات لاصحاحات فريدة للترجمة المترجمة من الدكتور ألكسندر جديس للملاحظات النقدية

والتفسيرية ودراسة علمية عن موسى ومؤلفي الأسفار الخمسة". وقد اتفق فاتر مع الأعمال التمهيدية لجديس، غير أنه تناول بالتفصيل مسألة كيفية التفكير في تأليف موسى للأسفار الخمسة في ظل نظرية الأجزاء. ورأى فاتر أنه من الممكن أن يكون موسى قد جمع بعض الأجزاء من الأسفار الخمسة بتوفيق الأجزاء الموجودة. ويرى أنه من المستحيل أن يكون موسى هو محرر الأسفار الخمسة كلها في شكلها النهائي. ويرتبط بهذه المعلومة المزدوجة التخمين بأن الأسفار الخمسة قد نشأت بشكل تدريجي. وحدث تجميع للأجزاء المهمة وفق رأي فاتر في عصر يشوع. ويفترض في هذا العصر أن الشرائع التي جمعت مثلًا منذ زمن داود أو سليمان قد نشرت طبقًا لاحتياجات العصر. ولم يعبر فاتر عن رأيه بالتقريب في المراحل المختلفة لتجميع الأجزاء، وخاصة اكتمال الأسفار الخمسة. ولكنه مال إلى التفكير في عملية قانونية الأسفار في زمن ما قبل سقوط أورشليم. وحدث تجميع مجموعة من الأجزاء من سفر يشوع في عصر الملوك. وقد أثارت هذه الدوافع الجديدة في بحث الأسفار الخمسة نقاشًا حادًا. وانضم أنتون تيودور هارتمان وفيلهلم مارتن لبرشت دى فته إلى جانب فاتر.

ويجب الآن أن نتناول أبحاث دى فته، رغم أنه يجب الحديث عن دى فته في سياق آخر بالتفصيل. فقد نشر دفته عام (1805) أطروحته للدكتوراه بعنوان "دراسة نقدية وتفسيرية لسفر التثنية المختلف عن أسفار موسى الخمسة، مما يظهر برهانًا آخر على أنه عمل يعزو لكاتب أحدث"[1].

وقد حصل دى فته في مرحلة طباعة هذه الأطروحة على كتاب فاتر الجديد وأضاف ملحوظة على المخطوطة، والتي تكشف أهمية نظرية الأجزاء عند دى فته. وكان فاتر بالنسبة لدى فته أول من بدأ تنقية تفسير العهد القديم من هراء الفرضيات

---

[1] انظر:

R. Smend, Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament, 1958, S. 32 ff.

والتخمينات والتوظيفات ووضع حدودًا لعمل المفسر[1]. وبدون أن يعرف دى فته فرضية فاتر، أعلن في أطروحته للدكتوراه أنه سوف يثبت بناء أسفار الخروج حتى العدد من "أساطير وموروثات" مختلفة. ولذلك يعد هذا الإعلان ذات أهمية،لأنه ميز- متجاوزًا لمصطلح النقد الحرفي "الأجزاء"- طبيعة المادة التي جُمعت، وذلك بالتوافق مع مصطلح جابلر عن "الأساطير" (والعودة في نهاية المطاف إلى ريتشارد سيمون) واللجوء إلى الأبحاث في "الموروثات". وبالتالي يجب الإقرار لأبحاث دى فته بطبيعتها الخاصة، والتي لم يستطع هولتسينجر تقديرها بشكل صائب، عندما قال: "نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء صامتتان لديه"[2].

لقد اكتشف دى فته في الواقع حدث الموروث الذي تم تجميع "وثائقه" أو "أجزائه" في الأسفار الخمسة. وإذا كنا نفتقد الإشكالية المشكلة بدقة منهجية، فيجب الاعتراف أنه يمكن معرفة ورؤية الملاحظات العديدة التي ظهر تأثيرها لأول مرة في حياة جونكل العلمية. ويجب الإشارة إلى المجلد الأول من كتاب "بحث نقدي تاريخي في سفري أخبار الأيام" (1806) وإلى المجلد الثاني "نقد التاريخ الموسوي" (1807).

41. نظرية المكمل

نحاول أولًا في المباحث 39-41 أن نوجز مشاكل نقد الأسفار الخمسة بنظرة عامة شاملة. وتناول تشابك النظريات أمر لا مفر منه. ومع ذلك، سيظل الحديث بالتفصيل عن الباحثين البارزين في مجال نقد المصادر. فعلماء مثل دى فته وهينريش إيفالد، اللذان يمكن ذكرهما الآن، لا يزالان موضع تساؤل محدد في أي سياق يرتبط نقد الأسفار الخمسة باتجاهاتهما البحثية العامة. فكثيرًا ما ارتكب في العرض المعتاد لنقد الأسفار الخمسة خطأ

(1) الاقتباس من: R. Smend. S. 37.

(2) H. Holzinger, Einleitung in den Pentateuch, 1893, S. 45.

ربط الباحثين الفرديين بعناوين النظريات. فقد رأينا في حالة دى فته أن المرء لا يكون منصفًا في تناول خصوصيات تصوره النقدي التاريخي في بحث الأسفار الخمسة، عندما نضعه فقط في خانة أصحاب النظريات. فالبحث في بداية القرن التاسع عشر يكشف عن صورة متحركة وحية يجب على المرء، قدر الإمكان، أن يتجنب جميع الشعارات التنظيرية، للوفاء بالتساؤل والبحث، والخطأ والتصحيح، لكل نظرية. فعرضنا عن نظريات نقد الأسفار الخمسة هو التوجه الأول. ويجب الأخذ في الاعتبار رؤية التيارات الكبيرة، كما كانت قبل إدراك الأمواج والتغييرات في الأبحاث المختلفة.

وتجب مراعاة هذه المقدمات عند مناقشة نظرية المكمل، لأن هذا الاتجاه البحثي يفتقد إلى اكتشاف سفر التكوين بوضوح. ويمكن القول إن دى فته في منشوراته المبكرة، وفي تأرجحه بين نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء، قد أعطى الدوافع الأولى لنظرية المكمل. فنقرأ على سبيل المثال في المجلد الثاني من عمله "إسهامات في مدخل إلى العهد القديم" ما يلي: "تتخلل سفر التكوين، وبداية سفر الخروج حكاية كاملة أصلية، وهي نوع من القصيدة الملحمية التي استعملت ككل القطع الباقية أصل مجموعة الوثائق عبر هذه الجزء من التاريخ باعتباره الأساس، الذي يتم رسم بقية التوضيحات والتكملات"(1). فهذه الرؤية لنصوص التوراة، والتي تتوسط بين نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء، تتضمن باختصار الاتجاه البحثي لنظرية المكمل. ورغم ذلك، لم يفكر دى فته مطلقًا في أن يستخلص نتائج منهجية من مثل هذه الملاحظة التي تم اقتباسها للتو. وهذا هو نموذج من أساليب العمل لأولئك الذين يلتزمون بنظرية المكمل. وبمعنى ما، فقد نتجت هذه النظرية بالضرورة باعتبارها تصورًا وسيطًا، تكون فيه نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء متساويتان في الاستعمال الصحيح. وتعتبر "الوثيقة" المهيمنة والمتواصلة هي الأساس. وأضيفت إليها "الأجزاء" المختلفة في عملية "تكميلية" مستمرة. وظهر الاهتمام بـ"نظرية المكمل" بشكل أدق عند إيفالد منه عند دى فته. فلنعطي أولًا نظرة عامة على موقف إيفالد من البحث النقدي للأسفار الخمسة. لقد

---

(1) Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd. II, S. 28.

فاجئ هاينريش إيفالد- في عمر التاسعة عشر من عمره أي في عام (1823) - علم العهد القديم برفض شديد "لدوامة النظريات". وأوضح في عمله "بناء سفر التكوين" أنه يفضل "أن يشعر بما أراد الراوي سرده بسذاجة وتسلسل فكري، ولا يمزق ما لا يمكن عزله، ولا يدمر ما هو موجود في أجمل اتحاد"[2][1]. ولكن بعد ثمان سنوات، تراجع إيفالد في عرض لعمل يوهان ياكوب شتيهالين "أبحاث نقدية عن سفر التكوين" (1830) عن أبحاثه الأولى غير النقدية، ووضع الأساس للتنفيذ المنهجي لنظرية المكمل"[2]. وأشار إيفالد في بحث مهم جدًا إلى أنه لا يجب تناول سفر التكوين منعزلا. ويجب توسيع الأبحاث في نقد المصادر بشكل منطقي لتشمل الأسفار الخمسة كلها[3]. وتم حل قضية الأسفار الخمسة في مخطط جرئ كما يلي: تستند أسفار موسى الخمسة على كتاب قديم، يحكي عن ما قبل تاريخ إسرائيل من بدء العالم حتى موت موسى واحتلال أرض كنعان. وتميز هذا الكتاب الأساسي ويبرز من خلال خطة ثابتة واستعمال لغوي مميز. ويمتد العرض التاريخي المستمر من سفر التكوين الإصحاح 1 حتى سفر التثنية 48:32 وما بعدها، وتم فيه تلقى قطع أقدم (الوصايا العشر وسفر العهد). وتحدث إيفالد عن "الكتاب الإلوهيمي" وأشاد ببساطة وجمال هذا الأساس القديم للأسفار الخمسة. واستمر الإنتاج الأدبي بعد صياغة هذا الكتاب الأساسي. وظهر كتاب ثان، كان يحكي بشكل أكثر حرية وصفاء، واستعمل اسم الرب "يهوه"، لكنه استعمل أيضًا اسم الرب "إلوهيم". وطبقًا لرأي إيفالد، كان الهدف من الكتاب اليهوي الثاني، دمج الأجزاء المختلفة في الكتاب الأساسي ودمجها معه. ولكن حدث هذا حيث ظل الطابع والتصميم الذاتي لهذا الكتاب الأساسي محفوظًا في كل مكان. ورأى إيفالد أنه قادر على معرفة الأيدي المكملة للمحرر المجهول في مواضع مختلفة. ولكن لا يمكن تمييز طريقة العمل هذه بمصطلح "نظرية المكمل". وهذا ما رفضه إيفالد أيضًا صراحة فيما بعد، ورغم ذلك تعرض طرق نظرية المكمل المتطورة.

---

(1) Die Komposition der Genesis, S. 4.

(2) Theol. Studien und Kritiken 1831, S. 595–606.

(3) A. a. O.S. 602.

قدم دى فته وإيفالد مرحلة جديدة في نقد الأسفار الخمسة. ومن المفيد أن نلاحظ كيف استعمل هذان الباحثان النظريتين التقليديتين، رغم أنهما تتبعا اهتماماتهما الخاصة. فالسعي إلى اكتشاف استمرارية التاريخ في العهد القديم (دى فته) أو الحفاظ عليها (إيفالد) جعل هذين العالمين أكثر حرية في مواجهة نظرية الوثائق ونظرية الأجزاء. وهذا أعطى الدافع للمطالب الجديدة.

قام فريدريش بليك وفريدريش توخ بتطوير نظرية المكمل. فقد تفاعل بليك مع شروح إيفالد ونفى استقلالية الكاتب اليهوي[1]. ورأى أن المصدر الإلوهيمي هو المصدر المكمل للكاتب الأساسي، وفهم أنه دونت وأدخلت باستمرار في الكاتب الإلوهيمي إضافات في العرض التاريخي من مصادر خاصة وأجنبية. فـ "نظرية المكمل البحتة" عند توخ تعتمد على إيفالد وبليك. وعرض توخ في عمله "تفسير سفر التكوين" (1858) عنصرين رئيسيين، يمكن اكتشافهما بسهولة من استعمال اسم الرب. ورأى إيفالد وبليك أن الكاتب الإلوهيمي هو الكاتب الأساسي. والكاتب اليهوي، الذي يستعمل في مواضع مختلفة اسم الرب "إلوهيم "، هو الكاتب المكمل. وقالا: "لم يبق منه شيء متماسك. وما يعزو إليه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكاتب الأساسي، الذي يكمله ويوسعه. وفي النهاية، يخدم الغرض والسياق فقط فيما يتعلق بالكاتب الأساسي. وفي المواضع التي يكون فيها الكاتب الأساسي هزيلًا وضعيفًا نجد المصدر اليهوي يتدفق بغزارة"[2]. وفوق كل شيء، تبدو ميزة توخ بوجه خاص في أنه تعامل مع ما قبل التاريخ للكاتب الأساسي، والعمل المكمل لليهوي. ولا يمكن الإشارة هنا إلى النتائج بالتفصيل. ويكفي أن نشير إلى أن توخ فكر في الموروثات الشفاهي ة والمكتوبة التي كانت متاحة لكل من مؤلف الكاتب الأساسي وأيضا للمكمل.

---

(1) De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium, 1836.

(2) A. a. O. S. LXV.

حاول المرء من عرض البحث النقدي للمصادر أن يقيس مدى ضخامة بحث العهد القديم الذي تم إنجازه في بداية القرن التاسع عشر. وتم توجيه البحث النقدي للأسفار الخمسة بالتفصيل من الاهتمامات والاتجاهات المختلفة. لكن في الحوار بينهم وبين النضال من أجل كل خطوة، تدافع باحثو العهد القديم بشكل أعمق في القضايا الأدبية.

42. بحث النص والنحو والتاريخ

في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر يسود توجه جديد شامل في فهم النص العبري وتاريخه. وكان مصدر أبحاث النص المهمة في إنجلترا. فهناك عبر ويستون، الباحث في الاتجاه الربوبي، عن شكوكه تجاه النص العبري الأصلي. ولقد هزت أحكام الرفض الراديكالي، مثل تلك التي واجهناها عند مورينوس، أسس بحث العهد القديم. وعندئذ دخل البريطاني بنيامين كنيكوت- مثل لودفيج كابليوس - في هذا الجدل. وطالب بإجراء مقارنة منهجية بين جميع المخطوطات العبرية المتاحة وعرضها في عامي (1776 و1780) في كتاب مهم في البحث الحديث للنص، بعنوان "العهد القديم باللغة العبرية مع مجموعة متنوعة من الدروس ". ولسوء الحظ، وكما عرض برونس في مرجع أيشهورن[1] فإن هذا العمل عن الكتاب المقدس كان مثقلًا بالعديد من الأخطاء. وتعود هذه الأخطاء على أية حال إلى الناشر الأساسي أكثر مما تعود لمعاونيه. واتجه بحث كنيكوت بوجه خاص إلى الصوامت الساكنة ووصل إلى نتيجة أن كل المخطوطات العبرية حديثة نسبيًا. وأقدم مخطوطة تعود إلى عام (1106) بعد ميلاد المسيح. والنتيجة الأخرى والأهم هي أن النص تم تناقله في الموروث اليهودي بأمانة كبيرة، وأنه لا يمكن إتمام حواش شاملة، وعدد لا يحصى منها لإعادة تركيب النص الأصلي. وبدلًا من ذلك فإنه أظهر كيف حدثت اختلافات في موروث الكتبة والنساخ، وأي أخطاء وتوصيات متعمدة يجب مراعاتها. وتم تفنيد آراء مورينوس وويستون. ورغم ذلك، تضاءل الأمل

---

(1) Bruns, De variis lectionibus bibliorum Keranicott. Repertorium XII, S. 242 ff.

في إعادة إنتاج نص أصلي متماسك. وهذا ما استنتجه أيشهورن من أبحاث كنيكوت التي اتفقت معها دراسات دى روسيس[1] بين عامي (1784-1788). فنقرأ: "يجب على المرء التخلي عن الأمل في إعادة النص العبري إلى نقائه الأصلي الكامل حتى في حالة عمل حواش نقدية كاملة"[2]. وأصبحت أعمال كنيكوت معروفة في ألمانيا من خلال الطبعة اليدوية لدودرلاين ومايسنر (1793).

وفيما بعد نقح أوجست هان النسخة المستعملة من الكتاب المقدس العبري لفان دير هويت على أساس دراسات كنيكوت ودى روسي.

وأثارت الأبحاث التي أجراها كنيكوت ودى روسي على صوامت النص العبري سؤالًا جديدًا حول عمر علامات التشكيل. وحفز ذلك فيما بعد أبحاثًا لاحقة قام بها جبريل فابريكي[3]. وأكمل جزينيوس[4] وهوبفلد[5] المناهج التي قدمها بالفعل كابليوس . وظهر في نهاية المطاف إنشاء نظام علامات الترقيم بشكل نهائي ومقنع. وحصل بحث النص العبري على أساس جديد من خلال كل الأبحاث الجديدة بدءًا من كنيكوت حتى جزينيوس. وقيام شخصية مثل جزينيوس بإبراز صدق النص الموروث قادته إلى نقد حاسم، ويعنى ذلك الكثير بالنسبة للبحث المستمر في العهد القديم. وتم التغلب على الفهم المتباين للنص، والذي كان لا يزال قائمًا في منتصف القرن الثامن عشر. وتقبل المرء في هذا الوقت إلى حد ما شكل النص (بالمفهوم الأرثوذكسي) دون نقد، وإلى حد ما كان هناك نقد عشوائي غير مخطط (رغم وجود كابليوس وكليركوس). وهنا يجب تسليط الضوء من جديد.

---

[1] De Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti ex immenso MSS, congerie haustae opera et studio Joh. Bern. de Rossi 1784–88.

[2] Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament (1823) Bd. II, S. 706.

[3] Fabricy, Des titres primitifs de la révélation, ou considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des livres saints de l'Ancien Testament, 1772.

[4] W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Schrift und Sprache (1815), S. 182 ff.

[5] Theol. Studien u. Kritiken (1830), Heft 3.

وقد حدث الكثير في مجال البحث النحوي للغة العبرية منذ ألبرت شولتنس. وتحدثنا بالفعل عن إسهامات يوهان ديفيد ميخائيليس. ويجب الآن ذكر فيلهلم شرودر الذي نجح في نشر أعمال شولتنس وإزاحة القواعد الإشكالية المستعملة من دانتس. إن كتاب" تعليم أساسيات اللغة العبرية بهدف استعمالها من قبل الشباب المتحمس (1766)". وطبعاته الجديدة في الأعوام (1778 و1784 و1792) سرعان ما رسم ملامح دراسة اللغة العبرية بأكملها. وترك شرودر نماذج البناء اللغوي للغة اللاتينية وأعطى الاعتبار لخصوصيات اللغة السامية. وواصل أيضا هتزل[1] وفاتر[2] السير في الاتجاه نفسه. و توّج فيلهلم جزينيوس جميع الدراسات النحوية الحديثة من شولتنس حتى فاتر. وقد ضع الأساس العلمي اللغوي للقرن التاسع عشر الذي بنيت عليه الأعمال التفسيرية، وذلك بإتمامه التطور الطويل والشاق.

ألف جزينيوس (1786-1842) في البداية كتابًا تعليمياً صغيرًا للغة العبرية، والذي لاقى قبولًا واعترافًا في كل مكان. ولم ينكر ارتباط البحث بشرودر وهتزل وفاتر، ولكن عرضه الدقيق لخصائص اللغة العبرية يقدم أداة مساعدة فريدة في أصالتها.

ولكن يدين جزينيوس بالفضل في شهرته في مجال علم النحو العبري لعمله العظيم "المذهب النقدي النحوي التفصيلي للغة العبرية" (1817). وفي هذا الكتاب الذي أعيد طبعه عدة مرات، والذي لا يزال يتم بحثه حتى اليوم، لم يعرض فقط الظواهر النحوية في معرفة موضوعية واكتمال شامل، بل أخضع الأنماط اللغوية التاريخية المختلفة لتمايز تاريخي دقيق. وتم استعمال اللهجات السامية بدقة للتفسير. وحاضر جزينيوس منذ عام (1810) في مدينة هالى. ورغم أن أساتذته كانوا أيشهورن وتيكسون إلا أنه وقع تحت التأثير العقلاني لهنكه. وانطلاقًا من هذا يمكن أن نفهم أن جزينيوس كان متحمسًا بما فيه الكفاية في أن يحرر البحث اللغوي العبري من روابط عقيدة اللاهوت. وكذلك أصبح من المفهوم أن

[1] Hezel, Ausführliche hebräische Sprachlehre, 1777.

[2] Vater, Hebräische Sprachlehre, 1797.

الإشكالية التاريخية دخلت الآن في البحث النحوي، وكان جزينيوس أول من بحث التطور التاريخي للغة العبرية، وسعى في كتابه التعليمي لعمل تصنيفات تاريخية لغوية. وبهذا انطفأ آخر بريق للغة المقدسة. وقيل إن جزينيوس كان يعرف المادة النحوية المهترئة بشكل شيق ومفيد ومحفز لدرجة أنه كان يجلس أمامه أحيانًا مئات الطلاب في المحاضرات عن اللغات السامية. واشتهرت حلقاته الدراسية بالحزم الشديد، والبحث الدقيق للتفاصيل. وتميز هذا العالم العقلاني بالحصافة والهدوء في التحدث والتقييم. وبلغت شهرته كل البلاد.

كذلك لا يزال عمل جزينيوس في مجال المعاجم مؤثرًا حتى وقتنا الحالي. فنشر لأول مرة في عام (1810) "القاموس العبري الألماني لأسفار العهد القديم"، وظهرت منه حتى اليوم سبع عشرة طبعة، ويعتبر (بعد إعادة الصياغة والإضافات) معجمًا لا غنى عنه. وسبقت قاموس فيلهلم جزينيوس دراسات معجمية أخرى، لا يجب تجاهلها. وقد أشرنا إلى مزايا يوهان ديفيد ميخائيليس في هذا المجال. لكن يوهان جوتفريد أيشهورن له فضل في تأليف المعاجم، حيث نشر أسس هذا العلم. وبالإضافة إلى جزينيوس، قيم يوليوس فورست كل هذه الأعمال التمهيدية[1].

> عن تقدير الإنجازات لفيلهلم جزينيوس قارن أوتو أيسفلت "فيلهلم جزينيوس (1786-1842): كتابات صغيرة"، المجلد الثاني (1963)، ص441 وما يليها. وكذلك قدم جزينيوس أبحاثًا أساسية حول علم الآثار وعلم فلسطين، وذكر أيسفلت تلك الأبحاث في كتابه "كتابات صغيرة"، المجلد الثاني، ص430 وما يليها وص435 وما يليها.

بالإضافة إلى هذه الأبحاث حول النص العبري والكلمة العبرية، استمرت مبادئ التفكير التاريخي في الانتشار. ولقد أسهم اكتشاف العصور القديمة، في فتح المجال وتوسيع الأفق لما هو قديم ومخالف وغريب. وكُشف الماضي بكل ألغازه وأسراره. وإذا كان المرء قد حاول في العقود الأولى من عصر التنوير أن يمتلك الماضي بمبادئ تملك الحاضر، فقد نشأ بالتدريج تشابك بين الأمس المتنوع واليوم الواضح. وفي نظرة

---

[1] Fürst, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1867.

عامة موجهة، تم طرح مبادئ القانون الطبيعي للتطور والمفاهيم الإنسانية عن الحكم الإلهي إلى الحياة التاريخية. والماضي المتنوع، الذي اكتشفه المرء، والحاضر، الذي آمن به المرء، خضعا لموضوع واحد، أي إما لموضوع التطور المتعلق بالقانون الطبيعي أو لموضوع الحكم الإلهي في النزعة الإنسانية أو المزج بين الاثنين معًا.

لقد أثارت الاكتشافات الهائلة في مجال النحو والتاريخ في بداية القرن التاسع عشر اتجاهًا بحثيًا يمكن تسميته الأبحاث "التاريخية- النحوية". ومارس المرء "التفسير التاريخي- النحوي" وسعى إلى دراسة شاملة للكلمة العبرية، واللحظة التاريخية التي ظهرت فيها الكلمة. وكان من الممكن أن يكون هذا الاتجاه البحثي التاريخي- النحوي تجديدًا حقيقيًا في التأويل الإصلاحي، إن لم تكن الموضوعات التاريخية الفلسفية قد ألقت بظلالها على كل شيء. وفي ظل هذه الموضوعات السائدة التي فرضها سيملر وليسنج وهيردر وأيشهورن، فلم يجد بحث العهد القديم طريقه إلى رسالة العهد القديم. وطالبت القوانين الفكرية وأنماط التملك في عصر التنوير وعصر الرومانسية بحقها. ويبدو أن التفسير التاريخي- النحوي مثّل تجديدًا في المعنى الحرفي أو التاريخي البروتستانتي، مع أن فرضيات عصر التنوير حددته في الحقيقة. ولذلك لا يمكن الحديث هنا عن تصور بروتستانتي محدد.

43. بدايات الاكتشافات في فلسطين وعلم الآثار

كان بحث أرض فلسطين البادئ في بداية القرن التاسع عشر، له تاريخه السابق في أدب الرحلات والمذكرات اليومية من القرنين السابع عشر والثامن عشر. ففي عام (1658) أثار وصف رحلات الفرنسي دى أرفينو اهتمامًا كبيرًا في كل مكان. واتبع المغامرون والباحثون خطى دى أرفينو. وظهرت في بداية القرن الثامن عشر تقارير عن فلسطين جديرة بالملاحظة من قِبَلِ لا برون وموندريل وشو. ووضع الألماني أولريش ياسبر زيتسن بين عامي (1805 و1810) حجر الأساس لاستنساخ دقيق للاكتشافات والأبحاث في الأرض المقدسة. وظهر كتاب "رحلات أولريش ياسبر زيتسن عبر سوريا

وفلسطين وفينيقيا وأراضي عبر الأردن والبتراء العربية والوجه البحري بمصر"، ونشره وعلق عليه فرانك كروزه في أربع مجلدات (1854-1859). وسافر في الوقت نفسه تقريبًا يوهان لودفيج بوركهارت إلى الشرق الأدنى بين سوريا والنوبة. وظهرت في ألمانيا مذكراته تحت عنوان "رحلات يوهان لودفيج بوركهارت في سوريا وفلسطين ومنطقة جبل سيناء". وقام فيلهلم جزينيوس بترجمته عن الإنجليزية ونشره وأرفق به ملاحظات في مجلدين (1823/1824). وشجعت "تقارير الرحلات" هذه علم فلسطين بشكل هائل. ويمكن هنا بالطبع أن نذكر فقط التقارير البحثية البارزة[1].

بحلول نهاية القرن الثامن عشر، كانت يوميات الرحلات لا تعد ولا تحصى؛ لكن لم تتميز دائمًا بدقة الأخبار. وظهرت كثيرًا "اكتشافات" عظيمة. ويعود الفضل ليوهان ديفيد ميخائيليس في زمن المغامرة والاكتشاف إلى ملاحظة وكتابة تقارير منتظمة بعمله حول "أسئلة إلى مجموعة العلماء المسافرين" (1762).

لقد أحدثت تقارير الرحلات تحولًا في عرض جغرافية فلسطين. فإذا كانت الأعمال المعروفة في السابق متعلقة تمامًا بموروث الكتاب المقدس والموروث اليهودي وموروث الحجاج، فقد وجدت الملاحظات والاكتشافات الجديدة مجالًا كبيرًا. وهذا ما شرحه كارل فون رومر في مقدمة عمله "كتاب فلسطين" (1834)، والذي انتشر انتشارًا واسعًا. فقد ارتبط بالعروض الجغرافية، ..."لكن السابقون لم يقوموا بحل كل المهمة، رغم أنهم كانوا يمتلكون أدوات حلها في أيديهم. وقد ظلت أمور كثيرة لغزًا بالنسبة لهم، حيث كانت تنقصهم الأدوات التي قدمها العصر الحديث للحل. وأُريد أن أذكر أن فلسطين الواقعة في شرق الأردن قد اُكتشفت فقط لنا من خلال زيتسن وبوركهارت[2]. وقال عن وصف تاريخ فلسطين ما يلي: "عند وصف الأرض تحريت

---

[1] يمكن الاطلاع على سرد مفصل لجميع التقارير المتعلقة برحلات الحج والاستكشاف وجميع الأدبيات المتعلقة بجغرافية فلسطين بين 333 و1878 بعد الميلاد في:

Reinhold Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae (1890).

[2] Karl von Raumer, Palästina, S. V. – 8

بدقة أوصاف المسافرين الذين رأوا الشيء نفسه، وسعيت أن أصف، متجنبًا المحسنات التعسفية، الجبال وأودية الأنهار وأحواض البحيرات إلخ بدقة قدر الإمكان، كما كانت، وليس كما أصبحت"[1]. وتظهر هذه الملاحظات أهمية تقارير الرحلات. فهي تعد أساس دراسة فلسطين الجديدة، التي تنفصل عن وجهات النظر التقليدية.

وقد دخل بحث الأرض المقدسة مرحلة جديدة تمامًا مع التقارير البحثية الفردية لإدوارد روبنسون وإيلي سميث بعنوان "فلسطين والأراضي المتاخمة جنوبًا. يوميات رحلة في عام (1838) نفذها إدوارد روبنسون وإيلي سميث بالاعتماد على جغرافية الكتاب المقدس"، في ثلاث مجلدات (1841/ 1842). وهذا الكتاب، الذي يمثل أساس الطبوغرافيا النقدية لفلسطين، استُكمل في عام (1857) من خلال تقارير رحلات من عام (1854)[2].

وحدث انفصال بطيء للبحث في مجال "الآثار" عن الموروثات اليهودية التلمودية. وذلك حيث إن المرء اعتمد حصرًا على التفسيرات اليهودية لفترة طويلة عند توضيح المؤسسات والمواد القديمة في الكتاب المقدس. ووجهت تقارير الرحلات الصادرة في القرن الثامن عشر من شعوب أخرى اهتمام علم الآثار إلى إمكانية المقارنة مع المؤسسات والموضوعات العرقية. ووجدت هذه الرؤية الجديدة بشكل شامل لأول مرة في عمل إيرنفريد فارنيكروس "تصميم العصر العبري القديم" (1782). ولكن المميز هو مدى قوة التوجه الفلسفي الذي يسعى لعرض وتفسير "الماضي السحيق" باعتباره "مرحلة طفولة". وأصبح علم الآثار العرقي في عصر التنوير والنقد الحضاري الفلسفي هو السبيل نحو التحرر من الموروث اليهودي. وعمل لورنتس باور دراسة عن "وصف دستور العبادة للعبريين القدماء" (1806/1805) الذي يركز في المقام الأول

[1] A. a. O. S. VI.

[2] عن الأبحاث الجديدة للكتاب المقدس في فلسطين والأراضي المجاورة. يوميات رحلة في عام **1852**، قام بها إي. ربنسون، إي. سميق وآخرين، نشرها إي ربنسون عام **1857** نيويورك.

على عادات العبادة في إسرائيل، وهو عمل عقلاني تماماً وبدون أي فهم متعاطف لمؤسسات عبادة إسرائيل القديمة". ويعد دى فته أول من قام في عمله "علم الآثار" (1814) بتجميع منظم للمؤسسات الإسرائيلية والموضوعات القديمة. وركز على العهد القديم ووضع الأساس لوصف وشرح موضوعي للعادات والموضوعات القديمة.

وتعد الأعمال في مجال الجغرافيا وفي مجال علم الآثار التي استُعرضت هنا تطورات ملحوظة للاستكشاف الموضوعي والنقدي. وكان التحول الأكبر على وشك الحدوث. فقامت الحفريات في الشرق الأدنى القديم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بتوجيه اهتمام بحث الكتاب المقدس إلى قضايا العصور القديمة. ولكن سوف نتناول هذا فيما بعد.

44. ازدهار التفسير النقدي

في نهاية القرن الثامن عشر، أدخلت المعارف الهائلة في مجال النقد النصي والنقد الأدبي، علم الكتاب المقدس في تأملات تأويلية عميقة، علاوة على التوجه العام الجديد في قضايا التاريخ. وكان من الواجب التفكير في طريقة التفسير النقدي الجديدة وتصميمها. وقد أشرنا في مرات عديدة إلى أنه لا يمكن أن تظهر تصورات تفسيرية كبيرة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ولقد عذّب المرء نفسه بسؤال: "كيف يمكن إجراء تفسير دقيق للعهد القديم الآن بعد كل هذه الأمجاد للعصر العقلاني؟ فهذه التطلعات التي لا تزال تسمح لعلم الكتاب المقدس بالدخول في الموضوع، بدأت عند يوهان شالومو سيملر الذي بدا غير مهتم بالتفسير. وأعطي عمله "تمهيد لعلم تأويلي لاهوتي" (1760-1769) دفعة للعديد من التصورات التأويلية، التي تستحق أن نذكر منها بشكل خاص تصورات اللاهوتيين زيجموند ياكوب باومجارتن[1] وإيرنفريد يوآخيم

[1] Compendium der biblischen Hermeneutik (1769).

بفايفر[1] وجورج لورنتس باور[2] وجوتلوب فيلهلم ماير[3]. ولم تغب المحاولات التفسيرية الأولى في هذا العصر الانتقالي. ويستحق هنا عمل أرنست فريدريش كارل روزنمولر "نظريات في العهد القديم" (1788) اهتمامًا خاصًا. جُمعت مادة نصية وتاريخية تفسيرية كثيرة بأسلوب الأعمال التفسيرية القديمة والنقد المقدس. وأُعلن اتجاهًا جديدًا في التفسير عن نفسه في السعي إلى إعادة إنتاج مضمون النص. كما تظهر عند هوفنر وأوجستي مقاربات مشابهة[4]. ويجب علينا ملاحظة أن التفسيرات النقدية القليلة في القرن الثامن عشر كانت موجهة غالبًا إلى التعاطف مع الشكل الخارجي للنص وإعادة إنتاج المضمون. وأمكن التغلب على الماضي من خلال إعادة الإنتاج.

كان ليوهان أوجست أرنستي تأثير كبير على منهج التفسير. ووضع كتابه "قواعد تفسير العهد الجديد" (1761، وأعاد طبعه طبعة جديدة، 1809) مبادئ التفسير التي رُعيت في كل التفاسير في مطلع القرن. وتمت صياغة غرض التفسير بدقة. ويجب أن يبحث كل تفسير عن المعنى الأصلي للمؤلف البشري ويعيد إنتاجه بدقة. وتطلب الأمر "بحثًا دقيقًا للمعني النحوي والمعنى المتحدث لإبعاد الفرضيات العقائدية". وهذا العمل هو المهمة الفعلية لعلماء النحو، والذين توجه قدرتهم بوجه خاص إلى البحث الدقيق عن أي صدى يكون لكلمة معينة في زمن معين وعند كاتب معين، وأخيرًا في شكل معين من أشكال التعبير الفني. ولذلك يسمى المعنى الحرفي أيضًا المعنى النحوي، لأن كلمة "حرفي" هي الترجمة اللاتينية لكلمة "نحوي". وتسميته بالمعنى التاريخي صحيحة أيضًا، ولأنه متضمن أيضًا مثل باقي الوقائع التاريخية في شواهد ورجال مصدقين" (اقتباس من كتاب فرنر جورج كومل "العهد الجديد"، 1958، ص 68 وما يليها).فالتفسير النحوي التاريخي هنا هو إعادة تأسيس بشكل منهجي. وحدث هذا بهدف واضح، هو حذف كل سمات التملك العقائدي والقضاء على الكلمة الأجنبية في حقلها الخاص. ووجه كل الاهتمام إلى صدى هذه الطريقة، وهذا هو التفسير الهادف.

---

(1) Institutiones hermeneuticae sacrae (1771).

(2) Hermeneutica sacra Veteris Testamenti (1797).

(3) Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments, 2 Bände (1799 f.).

(4) Exegetisches Handbuch des Alten Testaments (1797–1800).

ازدهرت في العقود الأولى من القرن التاسع عشر التفسيرات في مختلف مجالات بحث الكتاب المقدس وخصوصًا العهد القديم بينما تراجعت التأملات التأويلية وأصبح التركيز في الموضوع. فقدم فيلهلم جزينيوس عملًا تفسيريًا مهمًا، هو "سفر النبي إشعيا، ترجمة مع تفسير نقدي لغوي وتاريخي كامل، ثلاثة أجزاء (1821/1820). ويعرض هذا العنوان طابع التفسير المبدع، ويتميز بالنقد الفيلولوجي والتاريخي. وبوجه عام، يمكن للمرء الحديث عن "التفسير النحوي التاريخي". ويوضح جزينيوس وجهات نظر تفسيره لسفر إشعيا بقوله: "لقد كنت مولعًا بشكل خاص بالجزء التاريخي والقديم من التفسير، وسأكون مسرورًا جدًا عندما يسهم هذا التفسير في لفت اهتمام باحثي التاريخ إلى التوضيحات العديدة والمهمة التي توجد في أسفار الأنبياء بالنسبة لتاريخ اليهود والتاريخ الدنيوي. وبصفة عامة، فقد حاولت وضع دراسة الكتاب المقدس في انسجام أكثر حميمية من أي وقت مضى مع كتب الكُتّاب التقليديين، والكُتّاب الشرقيين الدنيويين"[1].

يظهر هذا التوضيح قصد المفسر الجديد بالملاحظة، وهو انتشال الكتاب المقدس من العزلة اللاهوتية تحت أي ظرف، باعتبار وضعه الخاص، ويضعه في مجال التاريخ العلماني والأدب الدنيوي. فالسمة المميزة للعهد القديم وبوجه خاص سفر النبي إشعيا هي "فكرة الحكم الديني". وفهم منها جزينيوس "شخصية النبي وحكمته". فالنبي "مبشر وحارس الحكم الديني، وعقيدة الحكم الديني[2]. وكان عمله أيضًا باعتباره "واعظًا أخلاقيًا وحكيمًا سياسيًا" متشبع بهذه الفكرة السائدة. فقد كان توبيخه موجهًا إلى "أخطاء الحكم الديني"، أي عبادة الأوثان. ويشرح جزينيوس الرسالة السياسية لإشعيا قائلًا: "علاوة على ذلك، لا يجب النظر إلى سياسته إلا من منظور الحكم الديني. وسيكون من الخطأ فهمها إذا أراد المرء -وهذا ما يحدث عادة- أن يضع معيارًا

---

(1)- A. a. O. S. XIV.

(2) A. a. O. S. 27.

لحساب سفسطة الإنسان[1]. ويمكن أن نستشف من هذه التفاسير الجديرة بالملاحظة أن التفسير التاريخي الدنيوي قد استطاع بلورة بعض الحقائق الخاصة في العهد القديم. وعلى الرغم من أن جزينيوس يفهم "مبادئ الحكم الديني" بقوة بالمعنى الأيديولوجي، إلا أنه مع ذلك اكتشف في تفسيره العقلاني الرصين موضوعات النبوة في العهد القديم التي لم يتطرق إليها الفهم الرومانسي للأنبياء عند هيردر وأيشهورن، ولا التفسير الرومانسي الحديث الذى سيناقش فيما بعد، والذي لا يزال فعالًا حتى الحاضر عند برنهارد دوم. وبالتالي يجب على المرء أن يعنى بأبحاث فيلهلم جزينيوس بشكل خاص. فهي تمثل تصورًا مستقلًا، يحيد عن إعادة الإنتاج المتجانس فكريًا مع الرومانسية للنبوة ويفسح مجالًا للرؤية التاريخية العقلانية الرصينة.

وبشكل آخر، تكمن الشروط في عمل فريدريش فيلهلم كارل أومبرايت عن "التفسير العملي". وهذا العمل عن الكتاب المقدس مع تفاسير: سفر أيوب (1824) وسفر إشعيا (1841) وسفر إرميا (1844) والأنبياء الاثنا عشر (1844)، وقد تبع فيها روح وأسلوب هيردر، غير أنه أراد أن يخدم الوعظ العملي. وأفصح عن الاعتماد على هيردر بقصيدة باعتبارها مقدمة[2]:

إلى هيردر

أشكرك كثيرًا منذ أن اخترت الشرق

وأنا أروي ظمأي من مصادر مقدسة

ولم أفتقد مساراتك أبدًا

لم تكن محبًا للأوهام الفلسفية

لقد ولد عقلك من تيار جديد

وحرك نسيم النبوة الروح والإرادة

---

(1) A. a. O. S. 29.

(2) Vorspruch zum „Practischen Commentar “über die „Kleinen Propheten“ (1845).

أحب أومبرايت خصوصًا التجربة المتجانسة فكريًا للنبوة، وعبر عنها في إعادة إنتاج صياغة الكلمات، والتي انطلقت من أعماق رجال الرب. وبطبيعة الحال، يتضح التفوق الطفيف عن تأويل هيردر في أن أومبرايت سأل عن الحياة الدينية أكثر مما سأل عن النغمة الشعرية. وكمثال من تفسير أومبرايت للأنبياء اقتبست الفقرة التي تعرض "استنساخ" التجربة الدينية لعاموس: "النسيم العليل للطبيعة الذي تنفسه عاموس في مرعاه، يهب علينا في كل مكان. تُضئ كلماته ورموزه في ليل الذنوب المظلم بشكل بسيط مثل نجوم السماء، التي حمى تحتها قطعانه. ونظر بعين لامعة ومثقفة وحادة في الحياة المتنوعة ونشاط البشر ورسم مشاهد مليئة بالحيوية[1]. ونجد مثالًا آخرًا، ربما أكثر تمييزًا للصدى الديني النفسي يمكن العثور عليه، وذلك في شرح تاريخ دعوة النبي إرميا: "ما يمدحه الناس باعتباره موهبة طبيعية هو المعرفة الإلهية لتحديد الحياة الخاصة. وهنا ننظر دعوة إلى السبب الأكثر غموضًا للروح البشرية، حيث تتضح لها هذه المعرفة الإلهية باعتبارها وعيًا ذاتيًا خاصًا، وتعرف أن حقيقة تقديسها وطلبها الخارجي محددة سلفا من الرب"[2].

وصل الأمر إلى تطوير فعلي لعلم التفسير عام (1838) عند صدور "الدليل التفسيري المختصر للعهد القديم". فقد عملت مجموعة من اللاهوتيين سويًا في التفسير المستمر للعهد القديم بأكمله. ويمكن أن نذكر منهم بشكل خاص كنوبل، ويوستوس أولسهاوزن وتينيوس وبرتي. وتنعكس مبادئ التأويل لعمل التفسير في تفسير أوجست كنوبل لسفر التكوين. فيعلن كنوبل لتنفيذ مشروعه التصريح التالي، فيقول: "هدفي هو تحديد محتوى هذا الكتاب المهم في الأفكار والتاريخ بطريقة دقيقة وتحديدًا بطريقة نحوية- تاريخية خالصة، وأبينه بقدر ما تسمح به حدود المعجم التفسيري المختصر"[3].

---

(1) A. a. O. S. 135.

(2) Jeremia (1842), S. 3.

(3) Die Genesis (1852), Vorwort.

ونتحدث هنا عن الاكتشاف النحوي التاريخي لمضمون مغزى العهد القديم، وحول الاستنساخ الدقيق بأسلوب الوصف الدقيق. ويمكن وصف تطور التفسير على النحو التالي: "يجد المرء من الاستنساخ الحدسي الطريق إلى الوصف النحوي التاريخي".

ولنبقى عند تفسير كنوبل لسفر التكوين! فهذا التفسير يتبع نظرية المكمل. وقد شدد كنوبل على أنه: "يجب بذل جهدًا خاصًا في النقد الذي يشمل صعوبات كبيرة. فالعهد القديم، الذي يقوم على أسفار موسى وسفر يشوع، يعرض غرضه الثابت وخطته ولغته للعين النقدية، ويمكن وفق رأيي اكتشافه بسهولة، ويبدو أنه قد تم الحفاظ عليه بغض النظر عن المهام المختلفة. ولكن الأصعب هو عمل النقد في الأجزاء التي أضيفت بيد محرر الكتّاب الأساسي القديم. ولا تسود في تلك الأجزاء الوحدة السائدة في أجزاء الكتّاب الأساسي. ولذلك يجب افتراض أن ما يسمى الكاتب اليهوي قد اقتبس حكاياته من كتب قديمة أخرى ووحدها بجانب إضافاته الحرة مع الكتّاب الأساسي"[1]. ولم يعد من الممكن التفكير في تفسير موضوعي لسفر التكوين، دون مراعاة لقضية المصادر. ورغم ذلك يفاجئ المرء باستعمال كنوبل لـ"نظرية المكمل".

كما فرض فهمًا جديدًا للنصوص الموروثة نفسها في تفسير سفري صموئيل. ووضع أوتو تينيوس في تفسيره "سفري صموئيل" (1842) المهمة التالية:

1- تصحيح النص وفق الأدوات المساعدة المتوافرة.

2- التحقق من الأجزاء المختلفة التي يتركب منها السفر المراد توضيحه.

3- التوضيح الذي لا يجب إهماله بالعبارات والأشياء. فالمبادئ الأساسية التوجيهية في "المعجم التفسيري المختصر" لتفسير النص، هي: النقد النصي والنقد الأدبي والوصف النحوي التاريخي.

---

(1) A. a. O. Vorwort.

أخيرًا نشير بالإضافة إلى جزينيوس وأومبرايت و"المعجم التفسيري المختصر" إلى أعمال التفاسير المهمة لفرديناند هيتسيج. والذى رأى أن مهمته، هي أن يعيش بروح العهد القديم ولغته، وأن يبدع تفسيرًا واضحًا للأشياء المختلفة"[1]. وقد توجه باتهام لا يمكن التغاضي عنه إلى زملائه، فقال: "عصرنا ليس لديه وقت للتعمق في علم بناء الجملة العبري والاستعمال اللغوي. لذا يأمل المرء أن يصل إلى الهدف بطريقة أكثر اختصارًا وأسهل، إذا لم يكن المرء قد وضعه أو كان خاطئًا"[2]. لقد خلق هيتسيج نمطًا خاصًا من الموروث التفسيري في القرن التاسع عشر. وبصفته تلميذًا لفيلهلم جزينيوس العظيم فقد دافع عن التفسير النحوي والتاريخي الرصين، وفاجئ معاصريه بأفكار جديدة عن فهم المضمون.

يجب بالإضافة إلى التفاسير النقدية ذكر كتاب "الكتاب المقدس للأمة". وأشرنا بالفعل إلى ترجمة الكتاب المقدس ليوهان ديفيد ميخائيليس. وحاول كريستيان يوشياس بونسن في عمله العظيم عن "الكتاب المقدس للأمة" أن ينقل معارف ونتائج البحث العلمية. وقد استمر عمله عن "الكتاب المقدس للأمة" (1858 وما يليها) من قبل أدولف كامبهاوزن (1860). ونشر هاينريش براون في الكنيسة الكاثوليكية ترجمة جديدة للكتاب المقدس (وفق الترجمة اللاتينية) مع تفسيرات (1786، وأصدر يوسف فون أليولي الطبعة الثانية محققة 1830). وظهرت في إنجلترا أعمال مشابهة، وقام بها: ألكسندر جديس 1792 وما يليها) وأدم كلارك (1810 وما يليها) وتيودر سكوت.

أخيرًا، يجب في نهاية هذا العرض، الذي أشار إلى ازدهار التفسير في بداية القرن التاسع عشر، أن ننبه إلى عمل تفسير كايل ودليتش الذي سيتم ذكره في سياق آخر. ويجب فهم الاتجاهات اللاهوتية لهذه التفاسير في سياق حركة رد الفعل على "النقد التاريخي العقيم".

---

[1] Das Buch Hiob (1874), S. IV.

[2] A. a. O. S. V.

45. نقد شلايرماخر للعهد القديم

كان لتفسيرات شلايرماخر المنظمة أهمية كبيرة للفهم الأساسي للعهد القديم في القرن التاسع عشر. وحددت ثلاثة عناصر نقده في المقام الأول، وهي:

1- ثمار الأبحاث العلمية.

2- الفهم الخاص للدين والمسيحية، مما أدى إلى رؤية جديدة للكتاب المقدس.

3- الوعي الثقافي الجديد.

لذلك لن يُسمح بفهم عميق بتجاهل الفهم لشلايرماخر للوضع التاريخي اللاهوتي الفكري. فلم تكن مفاهيمه النقدية معاصرة فقط، وإنما لها طابع تكويني. فهي تساعد المعاصرين على اكتساب فهم جديد للعهد القديم. فالمحبون الأرثوذكس للكتاب المقدس مرفوضون. وقد ورد في "الخُطَبِ عن الدين" ما يلي: "لديكم الحق في احتقار المقلدين الذين يستمدون دينهم كليًا من آخر، أو يتعلقون بكتاب ميت، يقسمون به ويبرهنون عليه. إن كل كتاب مقدس ليس سوى ضريح للدين، أي نصب تذكاري، يعنى أنه كانت هناك روح عظيمة لم تعد موجودة. ولأنه لو كانت لا تزال تحيا وتؤثر، فكيف تضع قيمة كبيرة على الرسالة الميتة التي لا يمكن إلا أن تكون بصمة باهتة منه؟ وليس من له دين هو من يؤمن بكتاب مقدس، وإنما من لا يحتاج إلى أي كتاب مقدس، ويمكن أن يصنع بنفسه دين"(1). من الواضح أن البحث النقدي التاريخي باتجاهاته للانشغال بـ"التعبير الغريب" قد أحدث فهمًا جديدًا للكتاب المقدس. فالكتاب المقدس "باعتباره ضريحًا للدين" و "باعتباره نصبًا تذكاريًا" للماضي، لم يعد بإمكانه المطالبة بتحديد وتشكيل الدين الحالي والمعاش.

---

(1) Reden über die Religion, 2. Rede.

لا يجب أن نتتبع سؤال إلى أية درجة وبأية نطاق حدد علم الدين المسيحي الدين الحالي والحي عند شلايرماخر[1]. ومن الجدير بالذكر هنا، أن نلاحظ أن الملاحظات النقدية في الوعي الحضاري عن الكتاب المقدس وحده قد أثرت بوجه خاص على العهد القديم. فعلوم مثل علم الطبيعة وعلم الأرض وبحث التاريخ والنقد لم تترك أي مجال لأي لعلم للدفاع عن المسيحية. ويمكن استهجان ونبذ "التناول الحالي للنبوءات بالمسيح" التي حاولت إثبات ارتباط العهدين (القديم والجديد) وتأسيس الإيمان بالمسيح، وذلك بما يلي: "الإيمان بخاطر أو وحي الرب الخاص والمستمر حتى نقطة معينة في الشعب اليهودي هو أمر لا يمكن توقعه في الحالة الراهنة للأبحاث عن تاريخ اليهود. ومن الواضح لي بدرجة قليلة أنه سوف ينال دعم أكبر في نهاية هذه الأبحاث. وبدا لي في الأساس أن أقول بالتحديد كيف أرى بوضوح مثلما أشعر أن الإيمان بوحي الرب في المسيح لا يعتمد بأي حال من الأحوال على هذا الاعتقاد"[2]. وتساهم الأبحاث العلمية عن العهد القديم بالتساوي في النقد والشعور الحي، وهو النقد الذي يُعتقد أنه مناسب للوعي الحضاري والتاريخي الحديث. ولهذا جذور عميقة: "إن الاقتناع بأن المسيحية الحية في استمرارها لا تحتاج أي دعم من اليهودية هو اقتناع قديم في داخلي مثل وعيي الديني بشكل عام. ولا أستطيع أبدًا أن أشرح هذا الجهد لإثبات المسيحية من النبوءات. ويؤسفني أن الكثير من الرجال المبجلين لا يزالون يكدحون بهذا"[3].

ومع ذلك لا يرفض شلايرماخر فقط البرهنة على المسيح من النبوءات، لكنه عبر أيضًا عن رأيه في فهم أن النبوة في العهد القديم لها أهميتها المباشرة. وفي خطابه الثاني إلى صديقه لوكى نقرأ: "بالنسبة لي ليست هناك على الأقل حقيقة كاملة فيما يقوله صديقنا في دفاعه عن المسيحية بأن الكلمة النبوية لا تزال حتى الآن- بالنسبة للمسيحي أيضًا- مصدرًا لا ينضب من العبرة والمعرفة. وأخشى أننا كلما تمسكنا بالقديم بدلًا من أن ننشغل بالعثرات الكثيرة في العهد الجديد، كلما اتسعت الفجوة بين التدين والعلم".

---

[1] انظر النقاش في: F. Hertel, Das theologische Denken Schleiermachers, 1965.

[2] Aus dem 2. Sendschreiben an Lücke.

[3] Aus dem 2. Sendschreiben an Lücke.

وهكذا تم إثبات وجود "فرق كبير" بين العهد القديم والعهد الجديد: "فالشعور الديني للمسيحي الإنجيلي يقر إجمالًا بوجود فرق كبير بين الكاتبين المقدسين. وكما أن المزامير تضم ما لا يمكن أن يكتسبه التدين المسيحي باعتباره تعبيرًا صافيًا، فإن المرء يمكن أن يخدع إذا رأى المرء أنه يمكن تكوين عقيدة مسيحية عن الرب من أسفار الأنبياء والمزامير من خلال الإضافة والحذف"[1]. وبوجه عام فمن الإنصاف أن يصيغ المرء من هذا الاقتباس السؤال النقدي المضاد، سواء لم يتمسك شلايرماخر "بالمعنى الديني للمسيحي الإنجيلي" أو تصوراته عن "العقيدة المسيحية عن الرب" بسبب فهمه الخاص بالمعايير التي تستبعد تلقي صحيح النبوة والمزامير في الكتاب المقدس. وما يجدر ذكره هو الخوف من "طريقة تفكير شرعية"، ويمكن أن يوحي بها العهد القديم. و" من ناحية أخرى نجد التفضيل السائد لاستعمال أقوال العهد القديم باعتبارها تعبيرًا عن الوعي الديني، وذلك يكون دائمًا مرتبطًا بطريقة تفكير شرعية أو عبادة للحرف"[2].

وتعد الفرضية الواردة في المبحث (115) في كتاب "عرض مختصر للدراسة اللاهوتية" واضحة ومنطقية، وهذه الفرضية هي: "إن استعمال الشريعة اليهودية مع الأسفار القانونية يعني اعتبار المسيحية تكملة لليهودية، وتخالف فكرة الأسفار القانونية". ومرة أخرى، تستند هذه الفرضية على فرضية أخرى مفادها أن الشريعة اليهودية "لا تحتوي على أي عرض طبيعي للمعتقدات المسيحية الخاصة"، وبهذا الفهم يفترض الاعتراف العام. وشجع شلايرماخر بفهم جديد للأسفار المعتمدة بأن قدم سببين "للمساواة الظاهرية للمجموعتين" بفرضيات مضادة حادة وهما:

1- تكمن المساواة بين العهدين بلا شك في أن المسيح والرسل لم يقوموا فقط بتعليم أسفار العهد القديم، وإنما حدث هذا أيضًا في المجامع العامة

(1) Glaubenslehre § 132.

(2) A. a. O. § 132.

للمسيحيين. وينص الكلام المضاد على : "إنه من المستحيل أن نستنتج من هذا أن يستمر الآن استعمال بشري للعهد القديم مثل استعمال العهد الجديد..."(1).

2- كانت أسفار العهد القديم بالنسبة للمسيح والرسل بمثابة السلطات الإلهية المؤيدة للمسيحية. ومع ذلك، فإن هذه الحقيقة والتي لا جدال فيها من الناحية التاريخية لا يجب أن تفرض هذه السلطات بأي شكل من الأشكال.

ورأى شلايرماخر أنه: "سيكون التعبير عن المغزى الحقيقي للموضوع أكثر وضوحًا إذا اتبع العهد القديم العهد الجديد باعتباره ملحقًا له، لأن المكانة الحالية تتطلب بوضوح أن ينشغل المرء أولًا بالعهد القديم كله لكي يصل بالطريقة الصحيحة إلى العهد الجديد(2)".

ويشير الاقتباس الأخير بوضوح إلى أن شلايرماخر لم يكن لديه فهم لتاريخ الخلاص في الكتاب المقدس. واستُبعدت إمكانية قيام العهد القديم بالإعلان والإخبار عن من وماذا يكون المسيح.

وإذا لم يتم توضيح المسيح انطلاقًا من العهد القديم، بل يتم عن طريق الوعي الحديث ومن الدين الحالي المعاش، فإن هذا التناول (الذي حدث من جانب الوثنيين) له نتيجة عرقية لرسالة الكتاب المقدس، والتي تعد بمثابة نتيجة لذلك التطور الذي حقق فيه الوعي الحضاري والتاريخي المتحرر تحديد غرض تفسير العهد القديم (قارن المبحث 44)..ومصطلح "الطابع العرقي" لا يعني بالمعنى العام، ما يميل إلى أن يطلق عليه "العالمانية "Verweltlichung أو "العلمنة Säku-larisation". وبدلًا من ذلك فإنه يجسد محاولة وعملية غزو الكتاب المقدس

(1) A. a. O. § 132.

(2) A. a. O. § 132.

لاصطفاء، وبالتالي ينفي استمرارية تأثير الرب المتحقق في المسيح. وعلى الرغم، من أن شلايرماخر يلتزم بـ"السياق التاريخي الخاص" بين المسيحية واليهودية، فتعويضاته التي تشهد بالاستمرارية الداخلية تنم عن تجريد فكري. وعلى سبيل المثال فرضية "أن المسيح قد ولد بين شعب اليهود باعتباره مخلصًا عامًا ليس شيئًا مختلفًا عن الشعب الموحد بالرب"(1).

ولا يمكن تنفيذ استرجاع ومناقشة أدق أكثر تفصيلًا في إطار هذا العرض التاريخي البحثي. ويمكن أن تكفي التنويهات المعطاة. وسنرى كيف أثر نقد شلايرماخر للعهد القديم بقوة.

(1) Glaubenslehre § 12.

الفصل السابع

دى فته وفاتكى وإيفالد

46. أهمية كتاب دى فته

بادر دى فته وفاتكى وإيفالد بالعديد من الأساليب الجديدة في الفهم النقدي والتطور التاريخي في علم العهد القديم. وكان أعظمهم بلا شك هو فيلهلم مارتن لبريشت دى فته. ولد دى فته في 12 يناير 1780 في مدينة أولا (تقع بين إرفورت وفايمار). وذهب منذ عام (1786) إلى المدرسة الثانوية في فايمار، وتأثر في وقت مبكر بهيردر الذي كان في ذلك الوقت مدير المدرسة الثانوية في فايمار. ودرس دى فته في مدينة ينا، وتلقى من جابلر وباولوس انطباعًا وتذوقًا لطرق البحث النقدي التاريخي الدقيق. وظهر العالم الشاب لأول مرة للعلن برسالة الدكتوراه "دكتوراه في النقد" (1805)، وكانت هذه الدكتوراه اكتشافًا جوهريًا. وألقى دى فته في عام(1807) محاضرات في هايدلبرج (في البداية كأستاذ بدون كرسي، ثم بعد ذلك أستاذ كرسي). وتواصل مع فريس، الذي يتبع مذهب كانط، وتأثر به في فهم اللاهوت كعلم الأجناس البشرية (الأنثروبولوجيا). وأدى البحث الدقيق عن الحقيقة إلى النقد الحر. وسعى دى فته خلال حياته للعمل بروح الإصلاحيين، ولكن بشكل مستقل عنهم. وكان عليه أن يتناول المشاكل اللاهوتية بوضوح فلسفي، لكن يجب ضمان استقلالية اللاهوت ضد كل النظم الفلسفية.

وفي عام (1810) عُين دى فته بناءً على أمر من شلايرماخر في الكلية المؤسسة حديثًا في برلين، لكنه ترك كرسي التدريس بسبب كتابته خطاب تعزية إلى أم القاتل كوتسيبيوس، ووجد أخيرًا مجالًا جديدًا للنشاط في بازل عام (1822). وأثر اللقاء مع شلايرماخر بشدة على دى فته المتبرم واليائس بسبب الأزمات والهموم الشخصية.

وسعى أكثر فأكثر ليكون عالم لاهوت في خدمة الكنيسة. ورأى أن الأرثوذكسية والنقد التاريخي يجب أن يرتبطان معًا في وحدة أرقى. فسعى دى فته إلى دعم إيمانه العميق بالوحي من الأبحاث الكثيرة في العهد الجديد وفي العقيدة.

ونتلاقى المفاهيم اللاهوتية العظيمة لهيردر وأيشهورن وشلايرماخر معًا عندما يتكشف الإيمان المسيحي في وحدته الثلاثية:

1- هو إيمان أخلاقي وشعور قيمي ومعرفة بالخير.

2- وهو إيمان جمالي في إدراك الجمال والحكمة.

3- وهو إيمان ديني في التفكر والتعبد.

تظهر هذه الوحدة الثلاثية في تعريف الإيمان بشكل مميز، حيث يُعنى دى فته، بتوصيل اتجاهات مختلفة في عصره للارتباط في وحدة أرقى. وعندئذ تبقى النزعة الإنسانية عند هيردر هي الأساس الذي قام عليه علم الأجناس البشرية عند فريس وفهم شلايرماخر للدين. وأضيف إلى الفهم الرومانسي الإنساني جانبًا مثاليًا مع أفكار فريس. ومع ذلك، فإن دى فته لم يعط الانطباع بأنه يقدم "مزيجا من الأضداد". وكان كل شيء متصل في استقبال حي ووحدة واعية أرقى. وقد عاداه أنصار المذهب التقوي، ونبذه العقلانيون الدارجون باعتباره تابعًا للمذهب التقوي. ومات دي فته في 16 يونيو عام 1849 كاتبًا الوصية التالية: "أعرف أنه لا خلاص إلا باسم يسوع المسيح، المصلوب، وأنه لا يوجد شيء أسمى للإنسانية من الإلوهية المتحققة فيه، ومملكة الرب التي أسسها"[1].

إذا تدبر المرء كل هذه الاضطرابات اللاهوتية والفلسفية، فسوف يفهم على الفور أن دى فته لم يكن راضيًا بالتفسير النحوي التاريخي الذى كان يمارس في عصره. ونادى في عام (1817) بما يلي: "إن بساطة وجفاف وعدم فائدة ما يسمى بالتفسير النحوي التاريخي الذى يمارس حتى الآن لم يعد كافيًا. فهو ليس نحويًا،

---

(1) انظر: K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 2. Aufl. 1952, S. 433 ff.

لأنه أساء معاملة اللغة، ولم يعرف قوانينها الحية. وهو ليس تاريخيًا، لأنه لم يبحث ولم يتعايش مع التاريخ أو فيه، وليس لديه أي تصور تاريخي. وهو في النهاية لا يستحق اسم "التفسير"، لأنه ليس هو المفسر المقدس، فهو لا يعرف ولا يفهم ذلك. ولن تتوغلوا في الروح الإلهية للمسيحية من خلال مقارنة المفاهيم الزمنية اليهودية ومواضع الحاخامات، لأنه لم يفهم أحد بعد الحياة من الموت. إذا لم تثروا روحكم وترفعوا بصركم إلى التأمل الحي، فسوف تظلون واقفين باستمرار في فناء المقدس، ولن تتلقوا التكريس أبدًا"[1]. ويتذكر دى فته هيردر في زمن التفسير العقلاني الرصين، لكنه رغم ذلك أراد أن يتجاوزه إلى التجربة الدينية الخاصة. ويجب في الأقسام التالية أن نعرض كيف حدث هذا بالتفصيل. فتوجد ثروة كبيرة من المعارف الجديدة في أعمال دى فته. ودخل الكثير منها في طي النسيان، وينبغي إعادتها إلى الأضواء. ولا يمكننا تقديم سوى بعض المقتطفات من إنجازاته الثرية.

47. فهم دى فته للنقد التاريخي

دعونا نهتم بأول عمل لـ:دى فته، وهو رسالة الدكتوراه الشهيرة "رسالة دكتوراه في النقد"، التي أبدى رأيه بشكل مبدئي في مبادئ النقد الأدبي المقتبسة من جابلر وباولوس. فاكتشف دى فته أن سفر التثنية هو عمل لكاتب متأخر، ويختلف هذا السفر عن الأسفار السابقة عليه في الأسفار الخمسة. ونشأ سفر التثنية في زمن العثور عليه (سفر الملوك الثاني 22). وكتب أوتو أيسفلت في عمله "مدخل إلى العهد القديم": "تقدم فرضية دى فته النقطة المحورية التي توقف عندها بحث الأسفار الخمسة لكي يقلب الموروث الكنسي- الكنيسي رأسًا على عقب، ويضع مكانه تحديدًا مختلفًا للأسفار الخمسة وأجزائها"[2]. وعلى الرغم من أن دى فته قد نجح في اكتشاف

---

[1] انظر: G. Frank (F. Kattenbusch) in RE, Bd. 21, S. 195.

[2] O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, S. 195.

نمط الأبنية الأسلوبية التثنوية ليس فقط في سفر التثنية، بل في الأسفار من يشوع حتى الملوك، فمن الممكن قياس أهمية فصل بعض الأجزاء الأدبية بالنسبة للبحث النقدي التاريخي للعهد القديم.

حاول دى فته أن يلخص الأبحاث المختلفة النقدية التاريخية المتنوعة في كتابه "كتاب تعليمي: مدخل نقدي-تاريخي للكتاب المقدس". فأدخل بشكل مبدئي مصطلح "البحث النقدي التاريخي" الذى ذكره جورج لورنتس باور في عمله "تخطيط لمدخل نقدي تاريخي لأسفار العهد القديم" (1794) ويوهان كريستيان فيلهلم أوجستي في عمله "مقتطف لمدخل نقدي تاريخي للعهد القديم" (1806). وكتاب المدخل، الذي شهد ثمان طبعات، من الصعب تقدير أهميته بتقرير مختصر زمنيًا. ونضجت بمرور السنين في الطبعات المختلفة المعارف عن فهم أوضح لأدب العهد القديم وتاريخه. ولكن توجد الجملة الأساسية في الطبعة الأولى من خلال كل التغيرات والنمو في المعارف: "إن أرقى ما يسعى إليه النقد التاريخي للكتاب المقدس وكان يريد على الأقل تمهيد الطريق له هو فهم ظواهر الكتابات عن الكتاب المقدس في علاقاتها وخصوصياتها التاريخية الحقيقية. وبذلت جهدًا في هذا الفهم"[1].

ثم يصيغ دى فته السؤال الأساسي في المقدمة النقدية التاريخية بالكلمات التالية: "ما هو الكتاب المقدس؟ وكيف أصبح؟" في ظل هذا السؤال الحاسم تم البحث بشكل علمي: "بما أن موضوع البحث في المدخل إلى الكتاب المقدس هو تاريخ الكتاب المقدس، فإن طابعه العلمي هو طابع النقد التاريخي، وهذا يعني أن الكتاب المقدس يعتبر ظاهرة تاريخية تتماشى مع ظواهر أخرى مشابهة وتخضع تمامًا لقوانين البحث التاريخي"[2].ويمكن اعتبار هذه الجملة صياغة تقليدية لاتجاهات البحث النقدي التاريخي. وفي الواقع يعني عمل دى فته بالنسبة لبحث العهد القديم تنقية وتوضيح

---

[1] مقدمة الطبعة الأولى: (1817).

[2] A. a. O. S. 3

المسعى العلمي بأكمله، كما لو كان البحث عن ذلك في بداية القرن التاسع عشر بلا جدوى. ومرة أخرى، تم فصل البحث التاريخي عن أي فرضية عقدية. وكما حدث مع يوهان ديفيد ميخائيليس ويوهان جوتفريد أيشهورن تم عرض فوائد المنهج "العلمي الخالص": "إن فائدة المدخل إلى الكتاب المقدس واضحة من حقيقة أنها تبدأ في تفسير الكتاب المقدس وتوفر المواد التاريخية الضرورية للتفسير". وإذا كان المدخل النقدي التاريخي قد تم تناوله بالروح العلمية الحقيقية للنقد، فإنه يستعمل بشكل أكبر للحفاظ على روح البحث التاريخي في اللاهوت"[1]. وبذلك اعترض دى فته على التفسير السطحي للكتاب المقدس، الذي لا يزال يمارس تحت تأثير التأويل الأرثوذكسي.

لقد ولدت المعارف الدينية من "روح البحث التاريخي". والجدير بالذكر هو النبرة الجديدة التي تستند على مصطلح "التاريخ". وفي المقام الأول لم يعد "التاريخ" بالنسبة لـ:دى فته "عملية تطور" يمكن توقعها من خلال موضوع وتربط بين الأمس واليوم (بمعزل قانون الطبيعة أو بالمغزى الكوني الكبير في النزعة الإنسانية). ويعد "التاريخ" بالنسبة له هو الحياة المتباينة بشكل لا نهائي في الماضي. وتكتسب نصوص العهد القديم ملامحها الأساسية من هذه الحياة. وسأل دى فته بالمغزى الذي قصده ريتشارد سيمون ويوهان شالومو سيملر عن "اللحظة التاريخية" و"المكان الخاص" في أسفار الكتاب المقدس. لكن دى فته أحدث تغيرًا بقدر ما يسأل في تعقب الزمان والمكان وحدهما للرسالة الدينية الخاصة لكل نص. فسيمون توغل إلى حد ما في الماضي، ونسى كل شيء، ونسى حتى النص ومحتواه المحدد، لكي يتناول اللحظة التاريخية والمكان المادي لما هو مكتوب (أو عملية الموروث). وأما سيملر فقد بدأ بعد ترتيب نصوص الكتاب المقدس في الماضي يصدر أحكامًا حاضرة وأخلاقية عن "النصوص البعيدة والأقل قيمة". ولكن الأمر عند دى فته دار في النهاية حول إعادة تسجيل النص في ضوء النقد. ولأن العلاقة الداخلية بالكلمة في الكتاب المقدس في

---

[1] A. a. O. S.202.

الوقت نفسه بالنسبة له ذات طابع أخلاقي وجمالي وديني، فلا يمكن لأي من هذه العناصر الثلاثة أن يكون لها حق مطلق. ولذلك، تم دمج طريقة تفسير هيردر الجمالية النفسية في عنصر عام أرقى. وينطبق الأمر نفسه على الأفكار الفلسفية لفريس.

إن قضية العلاقة بين الفلسفة والنقد والأفكار الأيديولوجية والبحث العلمي من الصعب الإجابة عليها. فجعل رودولف سميند النواحي المتأخرة سارية، عندما كتب: "تكمن العلاقة بين النقد التاريخي والمذهب الفلسفي...عند دى فته في الأساس في أن النقد التاريخي الرائد يتوقف في توقيت معين، الذي بدأ فيه الاعتماد على المذهب الفلسفي. والنقد ليس متعلقًا بالنظام". وبعد بضعة أسطر نقرأ عند سميند: "ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنه بالنظر إلى محاولة الكثير من ممثلي النقد التاريخي للكتاب المقدس الارتباط مع الاتجاهات الفكرية الحالية، ونوضح منها نقدهم، الذي يجعل الفلسفة أو اللاهوت (إذا كان ناقد الكتاب المقدس يمثله) مسئولًا عن النقد، ويرحب به أو يدينه بقدر مكانته الخاصة في تلك الاتجاهات". قارن رودولف سميند "دى فته والعلاقة بين النقد التاريخي للكتاب المقدس والمذهب الفلسفي في القرن التاسع عشر"، المجلة اللاهوتية، عدد 41، 1958، ص110. ولا شك في أن سميند محق في هذا: إذا كان النقد أسلوبًا، فيجب على المرء إهمال استشعار الفرضيات الفلسفية. ولكن النقد يتوج بالنقد الموضوعي. ولا يمكن أن يعمل فن التفكيك بدون معايير محددة، على سبيل المثال بدون فهم تاريخي محدد تمامًا. ومع ذلك، فإن المعايير لها مكانها التاريخي الفكري. وتلعب العناصر الأيديولوجية في تاريخ الدين على وجه الخصوص دورًا في الوسط، وتختلط عناصر محددة من العالم والإنسان في تشكيل الصورة الدينية.

مرة أخرى يجب علينا في هذا الموضع الانتقال إلى نقد الأسفار الخمسة الذى مارسه دى فته. وقد رأينا أن دى فته لعب دورًا مهمًا سواء في تاريخ "نظرية الأجزاء" وكذلك في توسيع بناء "نظرية المكمل". والآن نسأل، ونحن متحررون عن كل شعار النظريات، عن بحث مصدر فريد عند هذا العالم. ويسعى دى فته كما هو الحال في كل

أعماله العلمية أيضًا في البحث في الأسفار الخمسة إلى ربط التصورات المختلفة للوصول إلى وحدة أرقى. وبعد أن أشار إلى النظريات الثلاث في عمله "الكتاب التعليمي مدخل نقدي تاريخي" أوضح دى فته أنه: "رغم عدم ظهور أي جانب من الحقيقة من الآراء المعروضة في المباحث 199-201 عن نشأة الأسفار الخمسة (وسفر يشوع)، فلا نستطيع أن نتبنى أيًا منها"[1]. وبهذه الإشارة إلى عامل الحقيقة لكل فرضية لم يسع دى فته أن يحدث دمجًا للاتجاهات النقدية، الذي تتقاطع فيها الاتجاهات البحثية غير الممكن ترتيبها مع بعضها البعض. ولقد أدرك دى فته تمامًا أين يقف التعصب لنظرية ما عثرة في طريق الإدراك الموضوعي لمعطيات الأسفار الخمسة. وكتب دى فته: "هكذا يمكننا الرؤية الصحيحة لنشأة الأسفار الخمسة فقط وما إلى ذلك، فقط بالارتباط مع نظرية الوثائق ونظرية المكمل، وبذلك نفكر بالتقريب في أن الأسفار الستة (من سفر التكوين1 حتى يشوع 24) قد نشأت في المرحلة الأولى من وثيقتين أساسيتين: وهما وثيقة الراوي المؤرخ حسب الترتيب الزمني ووثيقة الراوي حسب الحكم الديني، والتي تضع راوٍ ثالث، هو الراوي النبوي الذي عالجها بطريقة حرة في كل واحد موحد ولم يبتعد عندئذ (كما هو الحال في ما قبل التاريخ) وأضاف الكثير سواء على أساس المخطوطات التوراتية القديمة المتاحة له أو على أساس الموروث الشفاهي "[2]. ويجب لفهم هذا الكل توضيح أن هذا الفهم هو النتيجة النهائية لبحث مكثف طيلة سنوات. ومال دى فته في البداية إلى نظرية الأجزاء، ثم إلى نظرية المكمل، وأخيرًا إلى توحيد كل النظريات في مخطط منهجي. وعند السؤال عن تاريخ نشأة الأسفار الخمسة (أو الأسفار الستة) تنتج في النهاية الصورة التالية: المصادر (الوثائق) هي حكايات مرتبة زمنيًا وحسب راوي الحكم الديني. وهذان الأساسان للسرد تم تجميعهما ليس فقط من خلال "راوي نبوي"، وإنما تم تكملتهما من خلال موروث آخر متنوع (موروث خاص وموروث أجنبي).

---

(1) A. a. O. S 202.

(2) A. a. O.S 202.

ويجب أخيرًا ذكر المصدر (D) الذي اكتشفه دى فته في عمله "رسالة دكتوراه في النقد". ورُسمت بهذا صورة عن نشأة الأسفار الخمسة، وابتعدت تلك الصورة عن الإطار النظري، وحاولت أن تنصف الحقائق في جميع هذه العروض. وسوف يتذكر المرء هدف علم المدخل الذي عبر عنه دى فته بوضوح، وهو أن البحث التاريخي ينبغي أن يعزز فهم النصوص.

> تعد المعارف النقدية جريئة ورائدة في عرض تاريخ نشأة أسفار الكتاب المقدس الأخرى. فموسى وداود وسليمان وإشعيا تفسر على أنها " أسماء جماعية". ولا يدور الأمر هنا حول اسم الكاتب، وإنما حول رمز اسمي يضم تقاليد مختلفة وناشئة من الأمة. ومهدت معارف دى فته لمخططات التاريخ الأدبي العظيمة لدى فلهاوزن، لدرجة أنه لم يُعلن عن طقوس اللاويين في سفري صموئيل وسفري الملوك، على العكس من ذلك يمكن الوعي بآثار حرية العبادة غير كهنوتية في كل مكان، في حين أن سفري أخبار الأيام تجلب "التزييف والتشوهات" في صورة التاريخ الأصلية.

لقد دمر النقد الموروث الذي لا يمكن تصديقه، والموجود بشكل خاص في سفري أخبار الأيام[1]. لقد اكتشف النقد التركيبات الثانوية وسبر غور مضمون الحقيقة فيها وتدبر فيما هو جدير بالتصديق وما يمكن قبوله لصورة التاريخ الجديدة. وكان لهذا التدمير النقدي وظيفة إيجابية. فقد أفاد في تطوير فهم عام جديد لديانة العهد القديم. وهذا اللاهوت التاريخي الديني للنقد التاريخي هو صميم رؤية دى فته الذي قاد البحث في القرن التاسع عشر. وعلى الفور يطرح السؤال حول تحديد مبادئ التركيب التي تحدد الصورة الجديدة لديانة العهد القديم وتاريخها. واكتشف رودولف سميند في كتابه "بحث فيلهلم مارتن لبريشت دى فته في العهد القديم والعهد الجديد" (1958) وجهات النظر الأهم التالية:

---

[1] R. Smend, W. M. L. De Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament, 1958, S. 40 ff.

1- العبرانية هي ديانة الفاجعة، وتاريخ تأديب الرب لشعبه والعبودية والضعف الداخلي والخارجي، والانقسام القومي والاضطهاد، وهو تاريخ طويل من العجز المؤلم، والموت البطيء الذي لم تسبقه حياة حقيقية[1]. أما المسيحية في المقابل فهي الديانة، التي تواسي في المصيبة وتنجي منها.

2- وجهات النظر المحددة في العقيدة الدينية العبرية هي:

أ- تأسيس عالمية مثالية.

ب- إشارتها الرمزية إلى التميز الثيوقراطي[2].

وبهذا أثيرت التأملات الفكرية المميزة لعلم العهد القديم في القرن التاسع عشر عن علاقة الجزء بالكل والتي كانت تنعكس بالفعل في القرن الـ18.

3- مبدأ العبرانية هو فكرة وليس حدثًا[3]. ويجب تتبع وعرض تداخل هذه الفكرة في التاريخ.

4- اكتشف التمييز النقدي التاريخي لأول مرة الفجوة العميقة بين ديانة ما قبل المنفى وديانة ما بعد المنفى. واليهودية هي إعادة إنتاج فاشل للعبرانية"[4].

هذه الصورة لديانة العهد القديم نشأت حديثًا نتيجة التفكيك النقدي، وتحمل في طياتها مبادئ واضحة للوضع التاريخي الفكري الذي يمكن تحليله وتحديد أصله. وتجدر الإشارة في هذا الموضع أن دى فته قد أثر بأسلوبه وموضوعاته على بحث العهد القديم في العقود التالية له.

---

(1) A. a. O. S. 72 f.

(2) A. a. O. S. 77. f.

(3) A. a, O.S. 87.

(4) A. a. O. S. 103.

وأراد دى فته خلافًا لمعلمه فيليب جابلر أن لا يخفي نقد الكتاب المقدس عن المجتمع. ولذا سأل: "أينبغي على الكهنة أن يعبروا أمام الشعب عن قناعة مختلفة عن التي يمتلكونها؟ أينبغي أن يمارسوا الكهنوت القديم مجددًا؟"(1). وترجم دى فته "الكتاب المقدس للعهد القديم والعهد الجديد" لدائرة الكنيسة. وقد عبر في المقدمة عن قناعته الأساسية، عندما كتب: "كل حقيقة هي أفضل من الخطأ، حتى وإن لم يتم الانتباه إليه. والإيمان الذي لا يتوافق مع الحقيقة فمن المستحيل أن يكون هو الإيمان الصحيح".

48. تفسير دى فته للمزامير

نُشرت الطبعة الثانية من "تفسير المزامير" لفيلهلم مارتن لبرشت دى فته عام (1823). وعلى العكس، من الطبعة الأولى التي كان بها بعض نقاط الضعف لغويًا تميزت الطبعة الجديدة بالاستعمال التفصيلي لمعجم فيلهلم جزينيوس. ويمكن عند مقارنة الطبعتين اكتشاف أهمية أعمال جزينيوس لتفسير العهد القديم. وكما اعترض فيلهلم جزينيوس على التأريخ المتأخر في الطبعة الأولى من عمل دى فته عن "تفسير المزامير". فقد نشأت العديد من المزامير في عصر المكابيين. وتم إجراء تغييرات كبيرة في الطبعة الثانية. ولكن دى فته كان بشكل مبدئي مرنًا في مسألة التحديد التاريخي للمزامير. فلم يشارك كثيرًا في الفرضيات والمحاولات من مختلف الأنواع لتتبع أثر المواقف التاريخية. فقد سادت اهتمامات ومعايير جمالية، كما سيتضح فيما بعد. قارن أيضًا عمل رودولف سميند حول "بحث فيلهلم مارتن لبريشت دى فته في العهد القديم والعهد الجديد"، 1958، ص120 وما يليها.

سار دى فته في تفسيره للمزامير على خطى هيردر. وتم تعريف سفر المزامير بأنه "مجموعة من القصائد الغنائية"(2). ونقرأ في تعريف آخر أشمل: "إن جوهر الشعر الغنائي

(1) A. a. O. S. 65.

(2) Commentar über die Psalmen, 2. Aufl. 1823, S. 2.

هو التعبير المباشر عن العاطفة، والمشاعر هي المجال الذي تتحرك فيه المزامير". "وأغلب المزامير هي دفقات قلب متحمس عاطفياً، ونتاج غنائي للحماس والثورة الفكرية"[1]. ولقد سادت التصورات النفسية الرومانسية التي أدخلها هيردر. ونندهش من مصادفة مواقف انطلاق تفسيرات متشابهة حتى في بعض الصياغات في سلسلة الموروث التفسيري هيردر- دى فته- جونكل. وتم استدعاء لوتر باعتباره شاهداً أساسياً على صحة هذا الفهم. فاقتبس دى فته وجونكل من عمل لوتر "مدخل إلى المزامير" الفقرة التالية: "أين يجد المرء كلمات عن السعادة أكثر رقة من مزامير المدح ومزامير الشكر؟ ففيها تنظر في قلوب كل القديسين مثلما تنظر في حدائق جميلة مسلية، ومثلما تنظر في السماء التي تنمو فيها زهور رقيقة من كل الأفكار الجميلة والمرحة عن الرب وإحسانه..."، نفهم الآن بشكل جمالي نفس ما أوضحه لوتر بالصور.

حاول دى فته في مقدمته لتفسير المزامير أن "يصنف" المزامير الكثيرة. وبهذا استوعب فكرة هيردر وأوجستي. فقد سعى هيردر وأوجستي إلى عمل تجميعات وتصنيفات حسب الشكل والموضوع. والتقط دى فته هذه الأساليب ومضى في الطريق، الذي فيه- بعد حوالي مائة عام- قام هرمان جونكل بتحليل الأنواع على أساس الأبحاث في تاريخ الشكل. وإذا قارنا كتاب "مدخل إلى المزامير" لجونكل وبجريش مع النتائج التي حصل عليها دى فته، فيمكن التأكد من أن ست مجموعات (مصنفة) كانت معروفة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر، وهي:

1- الترانيم، 2- المزامير الشعبية التي أخبر فيها بالتاريخ القديم لإسرائيل (تحدث جونكل لاحقا عن المزامير التاريخية)، 3- مزامير صهيون ومزامير الهيكل، 4- مزامير الملك، 5- مزامير الرثاء، حيث تم التمييز بين المرثية الفردية والمرثية الشعبية، وحيث الحديث عن "القصائد التعليمية" و"مزامير الشكر"، 6- المزامير الدينية والأخلاقية"[2].

---

(1) A. a. O. S. 2.

(2)- A. a. O. S.3 ff.

هذه التصنيفات هي عمل مدهش من التمييز الموضوعي والذي كان يجب على جونكل أن يلفت الانتباه إليه في التاريخ السابق للبحث. لقد كان تصور بحث الأنواع اللاحق موجودًا عند دى فته، حيث ذكر: "من يقرأ المزامير قراءة عابرة ستلفت نظره الأفكار والتعبيرات والصور فيها"[1]. وكذلك نجد عند دى فته التفسير التاريخي الديني للمزامير، كما هو موجود عند جونكل باستعمال "تاريخ التدين ": "الدين موجود فقط في حياته الحقيقية ووجوده، حيث يعيش في وجدان الفرد. وإذا انتقل الدين إلى العقائد الجامدة والأساطير، فإنها تتحجر وتتجمد إلى حد ما"[2].

لقد تم فصل الحركات الوجدانية الأصلية للعصر المبكر والأشكال الجامدة للعصر المتأخر عن بعضها البعض. وهناك طريقة ملاحظة واحدة، كما أجراها جونكل لاحقًا بشكل منهجي، أوضحها دى فته بقوله: "أزعم أنه كلما أصبح الموضوع أكثر صعوبة وحيرة، وكلما كانت الأفكار فياضة وأكثر جرأة وتوغلاً، كلما كان المزمور أقدم. وكلما كانت لغته أكثر سهولة وتأدبا وانسيابية، وكلما كان المضمون أكثر وضوحًا وتنظيمًا وتخطيطًا، كلما كان المزمور قد نشأ في زمن متأخر. فقد تم تأليف المزامير المتأخرة بلغة فنية وليس بلغة واقعية..."[3]. وتقدم هذه السمات التوضيحية الأبحاث الأكثر تنوعًا في القرن التاسع عشر. فقد التقط فلهاوزن، وكذلك جونكل هذه السمات باعتبارها مبادئ تحديد للعلاقة بين الأدب والتاريخ. فطور دى فته هنا- بكل ما تعنيه الكلمة- تصورات صانعة للعصر. واختلفت هذه التصورات عن هيردر في نقطة حاسمة. فبينما التفت هيردر بحماس إلى "الوثائق الشعرية القديمة"، فصل دى فته التركيبة الرومانسية بين "العصر القديم" و"الوثائق" إلى تصنيف متباين بين "التاريخ" و"الأدب".

---

[1] A. a. O.S. 22.

[2] A.a. O. S. 5.

[3] A. a . O. S. 23.

لقد صقل الحس التاريخي والمغزى الأدبي من خلال النقد. وهكذا أظهرت الأبحاث مهام وطرق بحث الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر. وانطلق "تاريخ الأدب" عند فلهاوزن و"تاريخ الأدب" عند جونكل من دى فته. وتم الاعتراف بشكل أوضح بالحاجة إلى فهم أكثر دقة للمراحل التاريخية والمكونات الأدبية ومهمة تخصيص الناشئة عن هذه الأعمال. واستطاع دى فته التحرر من التركيبة الرومانسية، لكن تصنيفاته "قديم" و"حديث" تشير بالفعل إلى الإطار الكلي للاختلافات المرتقبة.

تم إجراء محاولات في عصر البحث النحوي التاريخي من مختلف العلماء لشرح وفهم المزامير انطلاقًا من تاريخ إسرائيل. فكان ذروة هذا الاتجاه البحثي التاريخي في وقت لاحق هو عرض عمل يوستوس أولسهاوزن حول "تفسير المزامير". لقد أثنى دى فته على هذه الجهود من أجل الموقف التاريخي للمزمور ولكنه أكد ما يلي: "لكن المرء لم يستعمل سوى قدرًا ضئيلًا من النقد، واكتفى بأي تركيبة ممكنة وأهمل النظريات. ومن المؤكد بل ومن الضروري بالنسبة لي هو ما يسعى إليه المرء عند البحث والتفسير وما يجب أن يضحي به المرء من أجل الآخرين. ومن الأفضل أن يعرف المرء أقل مما يعرفه المرء بتأكيد أكبر! لذلك يبدو لي من الأفضل عدم إصدار أي تفسير تاريخي غير مؤكد ..."[1].

حافظ دى فته في تفسيره للمزامير على هذا النظام النموذجي للإجراء المنهجي. ورغم أن هدفه هو دائمًا تطبيق روح البحث التاريخي في تفسير الكتاب المقدس، فإنه اتسم بالتحفظ الشديد عند تفسير المزامير في هذه الناحية. ولسوء الحظ، التزمت تفاسير قليلة فقط للمزامير في القرن التاسع عشر بهذا التحفظ والانضباط. ويمكن للمرء أن يذهب أبعد من ذلك، ويظهر كيف أن دى فته- على الرغم من كل المساعي التاريخية في مجال المزامير- يكشف بشكل أساسي عن المشكلة الكاملة للجانب التاريخي في مجال المزامير. ونادرًا ما يستكشف دى فته اتجاهًا تاريخيًا واضحًا. ويتم في معظم الحالات تقييم الخيارات ومناقشتها بشكل نقدي.

---

[1] A. a. O. S.92.

أعرب دى فته عن شكوكه خصوصًا فيما يتعلق بالسؤال إذا كان يمكن افتراض داود كمؤلف لمزمور ما. وذكر في الطبعة الأولى من عمله حول "تفسير المزامير" (1811) عن المزمور الثاني والثلاثين ما يلي: "إذا كان مزمور ما قد كتبه داود ويمكن توضيحه انطلاقًا من حياته، فإنه كذلك. لكن الحكاية المذكورة لا تتناسب بشكل تام. لأنه وفقًا لهذه الحكاية لم يعترف داود بخطيئته، ولكن وبخه عليها ناثان." (ص269). تم العثور على أصل كل الشكوك والانتقادات في الأفكار الأساسية المنهجية الظاهرة في عام (1806). فورد في كتاب "إسهامات في مدخل إلى العهد القديم"، في المجلد الأول ص158 ما يلي: "النقد الوحيد الممكن عن المزامير ويمكن أن يكون مثاليًا بما فيه الكفاية بالنسبة لنا هو النقد الجمالي. فهذا العالم يستطيع النظر في قطوف الزهور المتنوعة الموجودة في المزامير ويحدد وفق قيمتها الداخلية ترتيبها في إكليل الشعر العبري". وبهذا حلت المبادئ الجمالية محل التصنيفات التاريخية، والتي تبدو بشكل أكثر عمومية وفق ما هو قديم وما هو متأخر. والباحث في المزامير "سيكتشف ما هو أصلي وما هو تقليد، وما يحمل لون الربيع الشاب وما يحمل لون الخريف المتأخر، وسيفضل التخلي عن توجيه هذه الأناشيد إلى عصر تاريخي ومؤلف. وسوف يهمه قليلا إذا كان داود ابن يسى أو شاعر متأخر مجهول قد ألف هذا أو ذاك النشيد وإذا كان يمكن تحديد تاريخ هذا النشيد بخمسمائة عام قبل أو بعد. وإذا تنفست الروح الداخلية شباب القرون المبكرة، فيكون العمر المبكر حاسمًا بالنسبة لها". (المرجع السابق ص158). ولا يمكن إساءة تقدير تأثير هيردر على رؤية الأمور. وللتفاصيل قارن يوآخيم بوشمان "تفسير العهد القديم والفكر التاريخي"(رسالة دكتوراه، هامبورج 1959، ص293 وما يليها).

كان دى فته متحفظًا فيما يخص أي "تفسير لاهوتي". وكان هدفه تهيئة الظروف لتوضيح ما يكتب عن الكتاب المقدس من "ظروف تاريخية حقيقية وخصوصية". وكان متحفظًا في الهجوم على الأرثوذكسية والعقيدة. ورفض التفاسير التقليدية في المواضع البارزة فقط. فقال عن التفسير المسيحاني للمزمور الثاني: "لا يناسب المزمور المفاهيم اليهودية ولا المسيحية عن المسيح. ووفق تلك المفاهيم ينبغي أن

يهزم المسيح الأمم ويخضعها، ولكن في المزمور ثارت الأمم الخاضعة ضده وتحررت. فالمسيح وفقًا لهذه المفاهيم ليس خاضع الأمم وبيده صولجان حديدي. ومملكته ليست من هذا العالم"(1). كان دى فته نقديًا وحذرًا في كل تفسيراته.

49. أفكار دى فته الأساسية في التأويل

إن عرض أفكار دى فته الأساسية في التأويل في هذا القسم تتوجه إلى مبادئ التفسير التي ظلت ثابتة في رسالته الحياتية الثرية بالحركات، ونبدأ بتوضيح من "عقيدة الكتاب المقدس": "بما أن الوحي التاريخي لا يمثل لنا شيئًا أكثر من الوحي الداخلي وكلاهما يتطابقان، لذلك لا يمكن أن يعطي أي شيء ليس موجودًا فيه. ويجب عرضه أيضًا في الأشكال المناسبة له. ويجب على أي حال إثارة الوعي وتشكيله بما يعزو إلى الدين، وذلك من خلال الوحي التاريخي، ولكن مع إضافة النشاط الداخلي الخاص، وليس بإذعان لحكم التقليد التاريخي"(2). فنعلم في هذه الفقرة الأساسية والحاسمة الربط بين الوحي التاريخي والوحي الداخلي. فالوحي التاريخي هو عامل إثارة التشكيل الذي "يعزو إلى الدين". لكن على الفور يجب أن يشير "النشاط الداخلي" للوعي الديني، الذي لا يسلك مسلكًا سلبيًا، وإنما إيجابيًا مع الوحي التاريخي. ويجب أن يشير التأويل إلى هذه العلاقة التبادلية بين الوحي التاريخي والوحي الداخلي. وفهم دى فته النقد التاريخي "تأويلا أعلى". ويعمل المؤرخ في البداية باعتباره مفسرًا. "يجب أن يفهم مرجعه ويتعمق في أفكاره ويجعل آرائه خاصة به. والقوانين العامة للتأويل هي أيضا قوانين التفسير التاريخي، ويجب أن يخضع لها المؤرخ أيضًا"(3) وهذا يعني أيضًا: أن النقد التاريخي يبدأ "بالعمق في ..." وهو يتحول إلى فهم النصوص والسيطرة عليها، والتي من خلالها ينقل الوحي التاريخي. ويجب على المؤرخ

(1) A. a. O. S. 10.5/106.

(2) W. M. L. De Wette, Biblische Dogmatik, 1818, S. 31 f.

(3) Beitr. z. Einl. i. d. A. T., Bd. 2, 1806, S. 3.

أن يسلك مسلكًا تفسيريًا نقديًا، وليس متلقيًا سلبيًا. وسوف يرى النور الحقيقي إذا استطاع تجاهل الكل (العهد القديم). وسوف يتمكن من اكتشاف وتصحيح تحيزات كثيرة وخداعات كثيرة وأخطاء كثيرة[1]. والمؤرخ مؤهل لهذا النقد بفضل نظرته العامة و"وحيه الداخلي". والعمل الواجب إنجازه هو طريقة التفسير بـ "المعنى الأرقى": إن "كل العلاقات القائمة هي موضوع البحث في هذا التأويل الأعلى، ومهمة ملاحظتها ككل متكامل هي مهمة الكاتب الذي يجب أن يفسر". ولكن يجب أن تكون نتيجة هذه الطريقة النقدية في التفسير "المدخل، وليس المنتج"[2]. وبعبارة أخرى نقول إن ما يرى في النور الآخر الحقيقي وما يتم استدراكه بنظرة شمولية لا يجب فهمه وتقييمه باعتباره تركيبة، وإنما باعتباره إذعانًا ناشئًا عن عملية البحث. ويسمح على الهامش فقط بالسؤال عما إذا لم يكن دى فته مخطئًا عند وضع هذه المبادئ "للتأويل الأعلى". لأنه- كما رأينا- إذا كان "الوحي الداخلي" للوعي الديني نشاط يعزو إلى مصدر قوة، فمن ثم يمكن الشك في أن الأمر يدور في العملية النقدية حول "مادة أولية ". ولم يتم التغاضي عن إنتاجية الوعي الديني في الأسلوب النقدي. ورغم ذلك يستبعد تحديد الارتباط أي تحيز بين الوحي التاريخي والوحي الداخلي. وبالإضافة إلى ذلك دعا دى فته باستمرار إلى التواضع وضبط النفس في الأحكام. "إن ورشة العمل الداخلية للتاريخ تتصرف بشكل جاف وغير مفهوم مع مجهود أولئك الذين أرادوا تنويره بالاجتهاد الموجه بطريقة منهجية. ولا يمكن تفسير أي شيء في الواقع، وكل حقيقة هي نتاج أسباب لا نهائية تدور في الخفاء. ويرتضي المرء بجهله ويستبيح لنفسه التدخل فيما يفشل التدخل فيه. وآلاف الأخطاء هي نتاج هذه الجهود. ومجموع خبرتنا الإنسانية المحدودة التي نستعملها كمعيار، لكنها لا تكفي للتنوع اللانهائي للتاريخ. والمعيار الذي نتوجه ونوضح وفقه ضيق وضعيف"[3].

---

(1) A. a. O. S. 7.

(2) A. a. O. S. 8.

(3)- A. a. O. S. 9 f.

يمكن معالجة مشكلة الأسطورة باختصار شديد. وأدخل دى فته إلى المسائل المتعلقة بالأسطورة من خلال معلمه يوهان فيليب جابلر. يُفهم علم الأساطير مع علم الرموز على أنها تعبير عن الحياة الدينية. ويبدو تعريف دى فته له كما يلي: "العقيدة هي موضوع يخص الفهم، والرمز يخص الشعور، والأسطورة تخص الخيال. وتعبر العقيدة عن نفسها في المفهوم، ويعبر الرمز عن نفسه في الصورة الجمالية، وتعبر الأسطورة عن نفسها في التاريخ. والعقيدة هي موضوع البحث في الإيمان، والرمز هو الاحترام بانتباه شديد، والأسطورة هي ليست هذا ولا ذاك، وإنما لعب حر بالشعر" (عقيدة الكتاب المقدس، الطبعة الثانية 1818 ص35). وإذا فهمت الأسطورة بهذه الطريقة على أنها "مسرحية مجانية للشعر"، فإن الأسطورة والتاريخ يستبعدان بعضهما البعض. ومع ذلك، يجب أن نتذكر أن الأسطورة تنبع من الفكر التاريخي المتماسك. إنها ظاهرة يجب تفسيرها من حيث فلسفة الدين، والتي تعد بالمعنى التاريخي خاصية للعهد القديم" (يوآخيم بوشمان "تفسير العهد القديم والتفكير التاريخي"، رسالة دكتوراه، هامبورج، 1959، ص218).

عرف دى فته في عمله اللاهوتي باستمرار بشكل أكيد ما يلي: كل الأبحاث تخدم ممارسة الكنيسة. ولذلك سأل عن مبادئ "التفسير البنائي". ولكن ماذا يمكن فهمه من كلمة "بنائي"؟ تقول الإجابة: "بنائي هو ما يبني ويوسع بناء الحياة الدينية الأخلاقية، أي ما يشجع ما يمد هذه الحياة بالإثارة والغذاء والنور والقوة، وهو ما يوفر للمشاعر الإيضاح والقوة والاستطلاع والمواساة والطمأنينة"[1]. وتحدث سيملر وهيردر بشكل موحد عن هذا التعريف "للتفسير البنائي". ولكن علم التأويل اللاهوتي له مهمة تنظيم العملية التفسيرية المؤدية إلى التوضيح. والقاعدة الأساسية هي: "... إن التفسير البنائي يجب أن يعتمد بالكامل على التفسير النحوي التاريخي ونتائجه"[2]. وحتى لو كان هناك اختلاف بين المنهج التفسيري التاريخي والمنهج التفسيري البنائي، بين التأويل الأعلى والتأويل اللاهوتي، فيجب الاعتراف بهذه العلاقة دون قيد أو

---

[1] Über die erbauliche Erklärung der Psalmen, 1836, S. 5.

[2] A. a. O. S. 36.

شرط. فالنقد والتفسير التاريخي يكمن في كونه الأساس الذي يبنى عليه التأويل اللاهوتي العملي. إذا أراد التناول البنائي للكتاب المقدس رفض الأبحاث التمهيدية للتفسير النحوي التاريخي وتنحيتها جانبًا، فإنه سيصبح مسرحية للفكاهة الدينية ويفقد تقديس وقوة الحقيقة"[1].

تعد الإشارة إلى المسيح أمر بالغ الأهمية من أجل التطبيق الصحيح للتفسير البنائي. ويؤكد دى فته على ما يلي: "يكمن في العهد الجديد قانونية الأسفار الذي وفقًا لها يجب أن نقيس العهد القديم. وهذا هو الأساس. وما يعد بالنسبة للعهد القديم قانونيًا ما هو مطابق لقانون العهد الجديد"[2]. ولقد كانت أفكار شلايرماخر صحيحة عندما ذكر ما يلي: "إن حياتنا المسيحية لها بداية ونقطة نهاية في المسيح، والكتاب المقدس يشهد لها. ولذا يجب علينا أن نبحث فيه عن غذاء ووحي حياتنا"[3].

إن شهادة العهد القديم عن المسيح التي طبعتها قانونية العهد الجديد: يرافقها "دليل كنسي": "من الطبيعي أنه عند التناول البنائي يتم أولاً فهم ما فعله الرب مع إسرائيل مباشرة، لأن المسيحيين يشتركون أيضًا في هذا، ثم يتم توسيعه على أساس اكتمال فعل الرب الموحي والمسبب للخلاص في المسيح"[4].

لكن كيف يحدث- بمعنى شهادة المسيح- التفسير البنائي؟ تعد ملاحظات دى فته عن مزامير الملك في العهد القديم ذات دلالة كبيرة. وتؤثر "رمزية الحكم الديني" في ديانة إسرائيل الراسخة في تاريخ الديانة والتي تناولها النقد التاريخي، إذا تم تفسير المزامير 2: 45، 72: 110: "بما أن الملك الثيوقراطي هو نموذج للمسيح الذي يكتمل في سيطرته الروحية كل ما كان غير كامل بشريًا أو يؤمل في اكتماله، لذا

---

[1] A. a. O. S. 5.

[2] Das Wesen des christlichen Glaubens, 1846, S. 366.

[3] Über die erbauliche Erklärung der Psalmen, S. 5.

[4] A. a. O. S. 46.

يجب تفسير هذه المزامير بشكل مثالي، وبالفعل تعلق كثير من المفسرين بالإشارة المباشرة إلى المسيح. ويجب الحفاظ على هذا التفسير بحيث لا يتحدد قبول أو عدم قبول نبوءة مباشرة. وعلى الأقل، لا يجب أن يعلو صوت المعارضة النقدية (والتي تعد غريبة على الغرض البنائي) لهذه الرؤية. وفقط الفقرة من مزمور 45، والتي تدور عن زوجة الملك الشابة المعشوقة، لا تحتمل وفق رأيي أي تفسير نموذجي. ويمكن أن أستعملها في ملاحظة السعادة الزوجية التي تعتبر مهمة للملك"[1]. وهذه التوجيهات الجديرة بالملاحظة للتفسير النموذجي تبعد كل الاعتراضات النقدية عن الغرض البنائي المنشود.

يتحول التفسير العقدي واللاهوتي العملي الذي يربط نفسه بقانون العهد الجديد ليصبح حرًا في النوايا الجديدة، والتي عبر عنها المزمور الثاني بشكل جيد: "إن مسيح الرب بأرقى معنى هو المسيح. لقد كرسه الرب، وقرر أن يكون ملك مملكته في السماء والأرض"[2]. فالممسوح بالزيت في العهد القديم هو نموذج للمسيح. لكن يجب الآن أن نولي اهتمامًا بقاعدة تأويل مهمة. فلم يكن دى فته مهتمًا بتقديم دليل نبوءة من داخل الكتاب المقدس يحقق تأملات توافقية بين النموذج والتحقيق. وتم خط ارتباط إنشائي اجتماعي مع الحاضر: "...وهكذا يمكن أن نسمي الملوك والموظفين ممسوحين. لأنه في دولة مسيحية ينبغي أن تسود العدالة، وينبغي التعامل مع شرائع الرب بشكل صحيح وتمارس التربية الأخلاقية. ويمكن أن نسمي الممسوحين خدام كلمة الرب، الذين يعلنون الحقيقة، ويربون الناس على الإيمان والحب ويقتربون من مملكة الرب أكثر من الموظفين الدينيين. فممسوحي الرب هم أولئك الذين يعملون في هذه أو تلك الوظيفة في تعيين شرعي أو بإرادة حرة من

[1] A. a. O. S. 50.

[2] A. a. O. S. 51.

أجل مملكة الرب ومن أجل الإصلاح الأخلاقي للإنسان"[1]. ويحتاج هذا التوجه إلى الحاضر تأملات وطلبات نقدية تفصيلية. ويعتبر "الإنشاء" بالنسبة لـ:دى فته ليس فقط حدثًا شخصيًا، وإنما أيضًا حدثًا مجتمعيًا. وبهذا أقيم جسر من الحكم الديني الإسرائيلي إلى "الدولة المسيحية". وبالاتجاه إلى العلمانية توسعت علاقة المسيحية المتحققة في الموروث العقدي للمسيحية (نتذكر بوجه خاص كالفين وكتّاب العقيدة المسيحية في هايدلبرج) إلى الوظيفة الثالوثية للمسيح في حياة المجتمع وموظفيه (الممسوحين). وهذا المنهج الذي نشأ في القرن الثامن عشر أفضي إلى المساواة بين شعب الرب في العهد القديم ومملكة الألمان الجرمانية المسيحية.

إن التحويل المرصود لنماذج الأشخاص والمؤسسات في العهد القديم إلى الأمثلة التوضيحية يغطي "مراحل الحياة" لتاريخ الديانة الذي يتم تناوله بشكل تاريخي نقدي. ونصادف في التطور الديني لإسرائيل أمورًا بشرية ودنيوية وأمورًا مؤقتة وغير مكتملة، يمكن نقل محتواها الرمزي إلى الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ويمكن نقله بمغزى المثل العليا والنصائح والتوجيهات التوضيحية الداعمة للأخلاق. عندئذ لا تنعكس فكرة الحكم الديني من الناحية اللاهوتية، ولكن تمت إعادة استيعابها أخلاقيًا.

لكن تم تأمل ما استطاع التفسير النحوي التاريخي أن يكتشفه وما يجب أن يثبته التفسير البنائي في الطبقات الأعمق. واستعمل دى فته التمييز التالي "بوعي- بدون وعي، مباشر- غير مباشر". فالتفسير النحوي التاريخي يجب أن يدرك ما أعلنه الكاتب بوعي. وكان كاتب الكتاب المقدس على وعي بالمضمون المميز والخاص بالعهد القديم أو العبرانية، التي محورها هو الحكم الديني"[2]. ولكن يرتبط شيء من اللاوعي بكل هذا. ما هو هذا "اللاوعي"؟ نثار في اللاوعي بطريقة غامضة وتبدأ في العهد الجديد

---

(1) A. a. O. S. 51.

(2) A. a. O. S. 14.

"الروح الإلهية" بأنها تملأ مشاعر المتحمسين والمتدينين بمعارف لا يستطيعون السيطرة عليها ولا التعبير عنها بشكل واضح ونقي. وهي تتحرك في عنصر حياتي، يشكل باستمرار نسيمه الخلاق وفق صور أصلية مجهولة لهم. وهو يستعملهم كأدوات غير واعية في حكمه، وكعروض للحياة الإنسانية الإلهية المتوقع اكتمالها في المسيح والمستمرة في التطور من مرحلة إلى مرحلة في الصراع مع الفكر الدنيوي[1]. " وينطبق الشيء نفسه على التمييز بين "مباشر- غير مباشر". والروحانية التخمينية تشرف علاقة العهدين (القديم والجديد) وتتضح في التأويل.

استطاع التفسير البنائي -بالاعتماد على الروح الإلهية- أن يبرز المغزى الديني للعهد القديم. وبهذا يتضح أيضًا فهم المثل العليا. وليس هناك أي وعي في كل المثل العليا وكل ما هو نموذجي. فالروح تنتمي إلى مجال اللاوعي. واللاوعي الذي نقر به ونستوعبه في العهد القديم هو من حيث طبيعته شيء عام وغير محدد ومتأرجح ... والإنسانية العامة هي تلك التي تربط العهد القديم مع العهد الجديد بخلاف الحقائق الواعية بوضوح والنبوءات الواضحة بالمسيح وتعين عنصر الحياة الذي يستمر في تطوير العهد القديم إلى العهد الجديد"[2].

يعرض هذا التوضيح الأخير كل إشكالية تأويل دى فته. وتم في الوقت نفسه التأكد من صحة منهج توجه أقوال نص العهد القديم إلى "الإنسانية العامة" وإلى المجتمع والسياسة. فحيثما يتحقق تحديد علاقة العهدين بوجه عام، يمكن أن ينشط الوحي الداخلي ويتم إعطاء مجال وحق للاهوت الطبيعي في التأويل. فالعالم عند دى فته هو مرآة لوحي الرب ونظام العالم الأرقى"[3].

---

[1] A. a. O. S. 52.

[2] Theol. Stud. u. Krit. 1835 II S. 22.

[3] Biblische Dogmatik, 1831, S. 19.

50. أهمية أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم

قبل أن نتناول في مبحث 51 "لاهوت الكتاب المقدس" لفيلهلم فاتكى فمن الضروري محاولة التعرف على تأثير فلسفة التاريخ عند هيجل على علم العهد القديم. من البديهي أن تركز هذه المحاولة في إطار عرضنا فقط على بعض الملامح القليلة للنظام وتبرز الأفكار الرئيسية الجوهرية للعصر التالي.

يجب النظر إلى كتابات هيجل اللاهوتية الأولى من خلال هرمان. فالمخطوطات التي عرفت لأول مرة في سنة (1907) لا تقدم فقط معلومات عن رؤية شاملة غير ممكن دحضها للعهد القديم، وهي الرؤية التي مثلها هيجل الشاب في سياق إيديولوجية زمنية نموذجية، بل تفتح النظر في مادة تاريخ الفكر، التي تبرز منها فلسفة التاريخ اللاحقة[1]. وتظهر في الكتابات المبكرة "الروح المطلقة" ككائن إغريقي واضح. ويظهر في مقابله إله إسرائيل واليهودية باعتباره "شيطانًا من الكراهية". وتشكلت ازدواجيات ميتافيزيقية. ويمكن اعتبار ديانة العهد القديم لا تتعارض مع دين الإنسانية بناء على المعيار الإنساني للإغريق. فيقرر هيجل قائلًا: "إن مأساة شعب اليهود ليست مأساة إغريقية. فهي لا تثير خوفًا ولا شفقة، لأن كلاهما لا ينبعان إلا من مصير المغالطة الضروري للوجود الجميل، ولا يمكن إلا أن يثير الاشمئزاز. إن مصير شعب اليهود هو مصير مكبوت Macbeths، ظهر من الطبيعة ذاتها ارتبط بكائن غريب ودهس واغتال في خدمته جميع الأشياء المقدسة ذات الطبيعة البشرية وتركته آلهته (لأنها كانت أشياء وهو كان عبدًا لها في النهاية وانهارت معتقداته"[2]. ويمتد هذا الحكم أيضًا إلى الأنبياء: "أشعل الأنبياء اليهود ألسنة اللهب من خلال شعلة شبح واهن، وحاولوا إعادة إنتاج قوته القديمة ووحدته السامية القديمة بتدمير الاهتمامات المتعددة في ذلك العصر. وأصبحوا متطرفين باردين ومحدودين

---

(1) انظر:

H. P. Schmidt, Verheißung und Schrecken der Freiheit, 1964, S. 216 ff. H. Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, 1967, S. 1 ff.

(2) Hegels theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, 1907, S. 260.

وغير مؤثرين بتدخلهم في السياسة، وتذكروا الأزمنة الماضية وأحدثوا خللًا في الأزمنة الحاضرة، لكنهم لم يجلبوا أزمنة مختلفة"[1]. وأزيح العهد القديم الأقل قيمة من الناحية الدينية بالكامل من الإغريقية أو من خلال العهد الجديد المفهوم بمغزى الحركة الإنسانية اليونانية. وبلغت حالات الرفض النقدي ذروتها في الجملة التالية: "الروح اللانهائية ليس لها مكان في قلب الروح اليهودية". ووضعت اليهودية كلها في ظلال قاتمة: "كل الأحوال التالية لشعب اليهود حتى الحالة الرثة والوضيعة والحقيرة التي لا يزال موجودًا فيها في العصر الحالي ليست سوى نتائج وتطورات لمصيره الأصلي، الذي واجه قوة لا نهائية يعارضها هؤلاء على نحو تافه، حتى ارتضت به روح الجمال وأبرزته من خلال التصالح"[2]. إن الازدواجية الميتافيزيقية، التي تنبثق منها كل هذه الأحكام، تنقل انطباع عن روح معاداة السامية التي تطورت في القرن التاسع عشر وفرضت نفسها بالتدريج. ونقلت كراهية اليهود السرية بروح العصر الجديد، وتأسست إيديولوجيًا من خلال الميتافيزيقيا الازدواجية التي يكون فيها "الرب" "روحًا مطلقة" وهي الصورة المقابلة في العهد الجديد اليوناني لإله إسرائيل الذي تم تفسيره باعتباره "شبحًا للكراهية". ويجب على المرء أن يراقب الآثار المترتبة على هذه الفكرة لأن المبادئ الازدواجية تحدد كثيرًا علم العهد القديم.

رغم ذلك غيّر هيجل موقفه عن العهد القديم. فنصادف في كتاب فلسفة التاريخ العظيم صورة جديدة تعطي دافعًا للتساؤل التالي: إلى أي مدى تستطيع "الروح المطلقة" باعتبارها استحضارًا روحيًا يونانيًا وميتافيزيقيًا للموروث المسيحي، أن تصل إلى رسالة العهد القديم الخاصة بإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، والذي ليس إلهًا للفلاسفة (باسكال). ولقد أثر مصطلح العلم لدى هيجل تأثيرًا كبيرًا في أبحاث تاريخ الدين في العهد القديم والذي فرض نفسه بالتدريج منذ دى فته: "العلم هو معرفة "الروح المطلقة". وبتصورها في شكل اصطلاحي يتم إلغاء كل ما هو غريب في المعرفة، وهذه

---

[1] A. a. O. S. 259.

[2] A. a. O. S. 256.

المعرفة نالت المساواة الكاملة مع نفسها. فالمصطلح يفهم نفسه كمضمون"[1]. وفيما يتعلق بفهم الدين، فإن فرضية التعريف تحمل الآن: "الدين هو علاقة الروح بالروح المطلقة. وبهذه الطريقة تعد الروح باعتبارها روحًا عالمة فهي المعرفة. وهذا ليس فقط سلوك للروح إلى الروح المطلقة، وإنما الروح المطلقة نفسها هي المشيرة إلى ما نضعه كاختلاف على الجانب الآخر. وفوق ذلك، الدين هو فكرة الروح التي تتصرف مع نفسها، وهو الوعي الذاتي بالروح المطلقة"[2]. وفي الدين، تعد الروح العالمة بنفسها هي وعيها الذاتي النقي والخاص بها. وتجب رؤية تطور الدين في أفق فلسفة الهوية هذه، أي حركته والإجراء العملي.

إن النظام المكون من ثلاث مراحل، تمر بها الروح المطلقة حتى تظهر، و"الوعي بنفسها في فرضية وفرضية مضادة، وفرضية توفيقية، عبر عنه هيجل في عناصر متعددة الأطراف"، تدرك واقعًا واحدًا من نفس العملية. وبما أن بحث العهد القديم قد استوعب هذا النظام بوجه خاص في "لاهوت الكتاب المقدس" لفاتكى، ودمجه في عرض تاريخ ديانة إسرائيل، فيجب على الأقل فهم اثنين من هذه المراحل. فنصادف نظام المراحل في كتاب "فينومينولوجيا الروح"، وهي عبارة عن الديانة الطبيعية والديانة المصطنعة والديانة السماوية. ويشرح هيجل: "المرحلة الأولى "للروح" المتمثلة في مصطلح الدين نفسه، أو أنه دين مباشر وبالتالي دين طبيعي، وفيه تفهم الروح نفسها ككائن في شكل طبيعي ومباشر. ومع ذلك ففي المرحلة الثانية من الضروري معرفة الذات في شكل طبيعتها أو النفس المعلقة. وهي مرحلة الدين المصطنع، لأن الشكل يرتفع إلى شكل الذات من خلال إبراز الوعي حيث يشاهد هذا الوعي فعله أو الذات في هدفه. والمرحلة الثالثة تلغي في النهاية أحادية المرحلتين السابقتين. فالذاتية هي شيء مباشر، مثل مباشرة الذات ..."[3] وهذه هي الديانة السماوية. وتمت في "فلسفة

---

[1] انظر: E. Hirsch, Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938, S. 262.

[2] Philosophie der Religion, 1832, Werke XI S. 128 f.

[3] Phänomenologie des Geistes, 1832, Werke III S. 517.

الدين" صياغة التفسير التالي لعملية المراحل الثلاث: "الأولى هي الروح على الإطلاق كوحدة مطلقة، والثانية هي علاقة الفاعل مع الشيء والرب، لكن ليس مع رب معين، وإنما المشاعر والخيال والفكر بشكل عام. والثالثة هي إلغاء هذا التناقض وهذا الفصل والابتعاد بين الفاعل والرب، وهي تؤثر أن الإنسان يشعر أنه إله في ذاته، ويعرف كيف يرتقي من كونه فاعل إلى إله، ويمنح نفسه التأكيد والمتعة والفرحة ويمتلك الرب في قلبه ويتوحد معه"(1).

فتخمينات منظومة فلسفة التاريخ تدرك المسار التدريجي، أي عملية الروح المطلقة. وإذا سأل المرء عن واقع تاريخ الدين، فنرى كتّاب هيجل يقدم الصورة التالية:

أ- دين الطبيعية

1- دين السحر (الصينيين).

2- ديانة الخيال (الهنود).

3- دين الانتقال إلى مرحلة أرقى (الفرس).

ب- ديانة الفردانية الروحية

1- دين التسامي (الإسرائيليون).

2- دين الجمال (الإغريق).

3- دين النفعية أو العقل (الرومان).

ج- الدين المطلق (المسيحية).

تعتبر ديانة الإسرائيليين "ديانة التسامي". ما معنى هذا؟ في التطور، يمثل العالم الديني للعهد القديم المرحلة الثانية التي انفصلت عن أي ديانة طبيعية. وتم الفصل بين الرب والكون بشكل صارم. وسادت الفردية الروحية أو الذاتية، بحيث يكون

---

(1) Philosophie der Religion 1832. Werke XI S. 37.

الرب هو الوحدة الروحية والقوة والحكمة والقداسة. وهو خالق بقوته وحكمته، وبالطبع يكون المخلوق مجرد "معتدل". وتمتد التأثيرات إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فيظهر كل ما هو طبيعي وكأنه تابع، بل إن الطبيعة ذاتها يتم التخلص منها. ولا نعرف كيف وصل الأمر إلى أن تقوم هذه الديانة "بفصل كل ما هو غريب". ولا يمكن التحقق من هذا تاريخيًا. ولكن علينا أن ندرك على الفور ما يلي: "لأن التسامي إلى الواحد يحدث في هذه الديانة مباشرة، فإنها ديانة محدودة. ويمكن أن تصبح "غير محدودة" لو نفت كل ما هو نهائي، وتجاوزت كل الوساطات. وتظهر هذه المحدودية في الديانة اليهودية في أن الوحدانية ليس لها تحديد، ويتجلى الشيء الملموس والمحدد خارج هذه الوحدانية، وهو ما يظهر في أن الوحدانية تشير ظاهريًا إلى الإنسان أكثر مما تحدده. ولا ينظر إلى العقل إلا على أنه محدد، والرب هو إله شعب اليهود فقط. ولكن في هذه الديانة تم في نفس الوقت حفظ تصور الطبيعة الإنسانية العامة. وعبر مثلًا في مزامير داود عن الشوق إلى التصالح، والداخل الذي يتحد فيه الفاعل مع الواحد"[1].

ليس من الممكن في هذا الموضع أن نتناول تفاصيل هذه السمات المهمة لديانة العهد القديم. وكذلك لن نتجاوز نطاق عرضنا عند مناقشة علاقة "ديانة التسامي" مع "ديانة الجمال" (الإغريق) وديانة الحكمة أو الفهم (الرومان). ويجب التأكيد على أنه تم التغلب على "قيود" ديانة بني إسرائيل لأول مرة في "الديانة المطلقة"، أي في المسيحية. ولأن "الديانة المطلقة" هي ديانة الوحي التي حققت مضمونها. فهي الديانة المكتملة التي تعتبر كينونة الروح في ذاتها. إنها الديانة التي أصبحت هي ذاتها موضوعة فيها هذه الروح، إنها الديانة المسيحية. ولا يمكن في هذه الديانة فصل الروح العامة والروح الفردية، ولا يمكن فصل الروح اللانهائية والروح النهائية"[2].

---

(1) Lasson VIII, Meiners philos. Bibl. Bd. 171c S. 725 f.

(2) Phil. d. Rel, Werke XI S. 151.

لقد أثرت فكرة "الروح المطلقة" على الحديث اللاهوتي عن الرب. ويمكن ملاحظة ذلك من المواجهة المميزة التي قام بها هيجل: "اللاهوت عمومًا له هذا المعنى، بحيث ينظر إليه على أنه يعرّف الرب على أنه الهدف الوحيد، الذي يبقى مطلقًا في الفصل ضد الوعي الذاتي، وبحيث يصبح شيئًا ظاهراً مثل شمس السماء إلخ. إن الهدف من الوعي هو الكائن الذي لديه مصير دائم لكونه شيء آخر خارجي. وعلى النقيض من ذلك يمكن للمرء أن يذكر مصطلح الديانة المطلقة، بطريقه تجعله ليس مجرد هذا الشيء الظاهري، وإنما هو الديانة نفسها، أي وحدة هذا التصور الذي نسميه "رب" مع الفاعل"[1].

لقد محت فلسفة الهوية بحديثها عن الديانة المطلقة المتحققة في المسيحية التضاد المشهود به في العهد القديم بين الرب والشعب. ولأن الرب هو "الوعي الذاتي، الذي في حد ذاته هو وعي الرب ..."[2]. كذلك تؤثر إيديولوجية الروح المطلقة على فهم الكتاب المقدس. وباعتبار الكتاب المقدس "شكلًا إيجابيًا" فإنه قد عرض المفتاح لنفسه في المقولة التالية: "الحرف يقتل، ولكن الروح تعطي الحياة" (رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس 3: 6).

بهذا يتم وضع مبدأ التأويل. فالآن يعتمد الأمر على الروح التي يجلبها المرء وأي روح تحي الكلمة. ويجب معرفة أن المرء يحضر معه روحًا محسوسة، وهي روح مفكرة ومتأملة أو شاعرة. ويجب أن يكون لدى المرء وعي بهذه الروح النشيطة التي تعمل على فهم هذا المضمون. والفهم ليس تلقي سلبي، وإنما الروح تدرك أن هذا الفهم هو في الوقت نفسه نشاطها الذي تقوم به..."[3].

لكن إذا كانت الروح المطلقة التي تصل بذاتها إلى الوعي هي القوة النشطة الحية للحرف الميت، فإنه يظهر مبدأ الروح المطلقة مكان مبدأ: "بالكتاب المقدس وحده". ويعد هذا إعادة اكتشاف لاقتراض الأصل الذي حدث في فرضية هيجل.

---

(1) انظر: E. Hirsch, a. a. O. S. 270.

(2) انظر: E. Hirsch, A. a. O. S. 269.

(3) انظر: E. Hirsch, a, a. O. S. 273.

51. كتاب فليهلم فاتكى "لاهوت الكتاب المقدس"

ظهر عام (1835) كتاب فيلهلم فاتكى "لاهوت الكتاب المقدس، عرض علمي مطور لديانة العهد القديم وفق الأسفار القانونية".

لقد مارس تلميذ هيجل في مقدمة الكتاب على الفور نقدًا حادًا للأبحاث السابقة. وحيثما أنجز العمل التاريخي حتى ذلك الحين- خاصة لدى دى فته- افتقد فاتكى إلى العرض الواضح للعملية الحية والتمييز الواضح لسيرها الذي سارته الروح المطلقة عبر التاريخ. ورغم ذلك يعترف فاتكى ببعض الأعمال التمهيدية. ولذلك يفهم أبحاثه كما يلي: "حاولت من الناحية النقدية التاريخية وكذلك من الناحية العقدية، بقدر ما تسمح به صلاحياتي، تكملة وتصحيح الأبحاث السابقة ..."[1] ونصادف هنا مجددًا الاتجاه الذي رأيناه عند دى فته، وهو ربط النقد التاريخي والحدس الكلي معًا"[2]. فالحقائق التاريخية العارضة، يجب أن ترتبط بحقيقة العقل الأزلية والتي تناول البحث النقدي تشكيلها المتنوع. وبذل فاتكى جهدًا من أجل تاريخ ديانة[3] مترابط ومعروض كصيرورة بلا فجوات. وأراد أن يدرك "مراحل التطور". وتم الآن تقسيم حكم الرب الظاهر لأول مرة عند ليسنج (قارن كتاب "تربية الجنس البشري"). واجتمعت الديانة والتاريخ والحقيقة الأبدية واللحظة التاريخية في "تاريخ الديانة". ولوحظ تشابك الروح المطلقة والمسار التاريخي. ووجب على لاهوت الكتاب المقدس أن يبحث ويعرض كيف برزت فكرة الديانة في الأشكال الظاهرية. وتم تحديد المهمة بدقة، وهي: "يعد لاهوت الكتاب المقدس كعلم تاريخي، مستقلاً عن تعاليم الكنيسة والأنظمة العقدية، ويستقي مادته فقط من الكتاب المقدس. ولكن كعلم وكنظام عن الكتاب المقدس يتم عرضه في تأمل التعليم العقدي لعصر ما، وهو يشارك مصير جميع

---

[1] Die bibl. Theol., S. VI.

[2] A. a. O. S. VI.

[3] A. a. O. S. VII.

الملاحظات التاريخية ويغير شكلها وفقًا لمختلف مراحل التطور العقدية. وبالتالي لا يمكن للاهوت الكتاب المقدس الموضوعي البحت أن يكون موجودًا"[1]. ومن غير الممكن أن نعرض هنا بوضوح تقريبي منظومة مصطلحات فلسفة التاريخ عند هيجل بل سنقتصر على بعض الأفكار المهمة في لاهوت فاتكى.

نشير في هذا الموضع إلى كتاب لوثار بيرليت "فاتكى وفلهاوزن" (1965). وتطورت في هذا الكتاب أسس تصور هيجل في فلسفة التاريخ (ص31 وما يليها). وبالإضافة إلى ذلك قدم بيرليت تفصيلًا مفصلًا عن الإعداد لكتاب "لاهوت الكتاب المقدس" (ص86 وما يليها) وعرض تفسيرًا فلسفيًا وتاريخيًا ولاهوتيًا (ص93). وفي النهاية تتبع تأثيرات كتاب فاتكى وعرض بوجه خاص علاقة فلهاوزن بتصور فاتكى (ص153وما يليها). وسنعود إلى هذه النقطة المذكورة في النهاية عندما نتناول إنجازات فلهاوزن.

بدأ فاتكى بالتوضيح التالي "تكمن الديانة الحقيقية من الأزل في مشيئة الرب والتي بها في العصر القديم في وعود إلهية فردية"[2]. ثم سأل عن "مظهر" الديانة الحقيقية الذي يورد في "شكل مفهوم" لذاك العصر. وعند القيام بذلك، يصل فاتكى إلى إدراك أن هناك درجات مختلفة في الشكل الحسي للفكرة المستقبلة وتصوراتها: "أقل درجة تم فيها المقارنة، والدرجة الأعلى منها تحوي الصورة، والمجاز والرمز والأسطورة، وتحوي أعلى درجة التصور الصحيح والرؤية التاريخية التي عرضت بطريقة كاملة حكاية المسيح باعتبارها حكاية للروح الإلهية ذاتها"[3]. وهذا الترتيب التدريجي يكشف الأسطورة باعتبارها "شكلًا تصوريًا" مهمًا للغاية، تم فيه استيعاب "الديانة الأبدية" وفقًا للعصر. ويوضح فاتكى بمزيد من التفصيل: "تتضمن الأسطورة الدينية العنصر الرمزي في [illegible]ا وتمثل الجوانب العامة الضرورية للفكرة في شكل أحداث تاريخية، أي حقائق فردية

(1) A. a. O. S. 10,

(2) A. a. O. S. 19,

(3) A. a. O. S. 40.

وقابلة للحدث، لدرجة أن شكل ظهورها، أي مسارها الفكري التاريخي الظاهري، بمثابة حامل فقط أو ممثل لعموميتها ولم يتحد معها بشكل ملموس، ولم يكن تاريخًا حقيقيًا، وإنما مجرد تاريخ للوعي"[1]. وأصبح هذا التفسير المثالي "لشكل ظهورها" ذا أهمية خاصة لفهم العهد القديم، لأن تاريخ الوعي تطور في شكله المحيط بأحداث واقعية تحول لاحقاً إلى "تاريخ التدين"، الذي تطور إلى حد كبير في ظل ظروف مثالية مشابهة. لقد طور فاتكى الفهم التاريخي الدوسيتي (doketisch)[2]. فـ"المسار التاريخي الظاهري" على ما يبدو "ليس سوى ممثل للمسار العام". وتم التأكيد عليه "وبالتالي" لا يوجد تاريخ حقيقي". وانتشر هذا التفسير للأسطورة على كل العهد القديم، لأنه تم تغليف الديانة الحقيقية بغطاء متنوع من الخيال. ونتحدث هنا عن تاريخ الوعي فقط. وبالتالي يسري تاريخ الوعي من خلال بحث المسلمات التاريخية في انعكاس الوعي الخاص بها فقط، والرجوع إلى الديانة المطلقة. وهو يعرض نفسه باعتباره "تاريخًا حقيقيًا"، ولكنه في الواقع ليس تاريخًا، بل هي مجرد سلسلة من مظاهر الديانة الحقيقية، مثلما توجد في مفهوم الوعي.

يظهر مدى اعتماد فاتكى على هيجل في تعريف الديانة وفق جوهرها والمعروض في المبحث السابع من كتاب "لاهوت الكتاب المقدس"، فقد ورد أن: "الديانة وفق مفهومها هي نقل الروح اللانهائية إلى نفسها، وتلك عملية روحية، مضمونها هو الجوهر الأزلي في تحديد الروح أو الوحي الذاتي. ويكمن شكلها في تمييز الروح عن ذاتها وفي إلغاء هذا التمييز، وذلك بأن يخترق المضمون اللانهائي جوانب العمومية والخصوصية والتفاصيل، وبالتالي يتطور إلى حيوية فكرية. والجوهر الأزلي في جوانب العمومية أو الفكرة المحضة يميز من نفسه العالم الظاهري والطبيعة الخارجية والروح النهائية باعتبارها جوانب خصوصية ويتطابق مع الروح النهائية باعتبارها فكرًا محسوسًا في لحظة الخصوصية. وهذه العملية الروحية الكاملة تشكل الوعي الذاتي للرب في روح الإنسان،

---

(1) A. a. O. S. 43.

(2) يعرف هذا المذهب الذي ينكر ناسوت المسيح بالدوسيتية وهي كلمة مشتقة من do Keo الأغريقية ومعناها يبدو أو يشبه لهم. ويقول بعض الدوسيتين إن المسيح لم يصلب وانسمعان القيرواني هو الذي صلب بدلا منه. (رمسيس عوض: الهرطقة في الغرب، ص 27 و28، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1997). (المترجم)

وعلى العكس تشكل الوعي الذاتي للروح الإنسانية في الرب. ولأن الوعي الذاتي يفترض التمييز بين الوعي وموضوعه وكذلك ماهية كليهما. والوجود الأبدي، بقدر ما يتجلى في وعي الإنسان، هو الروح. وبالعكس يسمو الوعي الذاتي الإنساني، بقدر ما ينطوي على الروح الإلهية، فإنها ترفع نفسها على أرض الروح. ولقد تطور مصطلح الديانة إلى شمولية روحية. والوعي الذاتي للرب في روح الجماعة (الكنيسة) وهذه الروح في الرب هي فكرة الدين. ويؤكد فاتكى حرفيًا على أن مصطلحات الديانة الراسخة تظهر باعتبارها مبادئ مستعارة من الفلسفة. ونشير إلى كتاب هيجل "موسوعة العلوم الفلسفية (مبحث 564 وما يليه).

هذا الفكر التاريخي الدوسيتي لم يفكك واقع التاريخ فحسب، وإنما يكشف عن الرب في رموز صاخبة. ويظهر يهوه وفق الحكاية في سفر التكوين باعتباره كائنًا وحيدًا على الأرض، في شكل فردي بشري، لكن هذا ليس شكل ظهوره الحقيقي، وإنما مجرد ظهور عابر. وتغير الشكل البشري له. ويعود يهوه إلى مجال الهوية المعنوية. وكان لتجلي الرب في المسيح طابع مختلف تمامًا. فمن خلال المسيح، الإنسان الإله، تحققت الوحدة الأعلى للاهوت والناسوت للأبد. ففي اللاهوت يعد شكل الظهور مجرد رمز، وفي الناسوت هو واقع روحي. وطابع الحكاية في اللاهوت أسطوري، بينما في الناسوت يكون الطابع تاريخيًا"[1]. وتعد هذه التفسيرات لـ "تاريخ الوحي" مثالًا مفيدًا للنتائج التي يحملها الفهم الدوسيتي للعهد القديم، وبالنسبة للعهد الجديد أيضًا. وعلى الرغم من أن فاتكى يسعى إلى أن يجعل شكل ظهور الرب التخطيطي والأسطوري في العهد القديم يشير إلى واقع الناسوت واللاهوت التاريخي للمسيح، إلا أن تجلي الرب في المسيح يرتقي إلى "وحدة أعلى"، أي إلى "واقع روحي". وبعبارة أخرى نقول إن هذا الظهور يظل مجرد فكرة.

وفقًا لمصطلح العلم عند هيجل صدر بيان توضيحي عن التطبيق الكلي في مبحث 15 من كتاب "لاهوت الكتاب المقدس". فنقرأ: "وفق الأبحاث حتى الآن يتم تحديد مصطلح لاهوت الكتاب المقدس باعتباره علمًا في أنه يعرض الحركة الحية للجوانب

---

[1] A. a. O. S. 43.

الرئيسية في ديانة الكتاب المقدس ومفهومها العام وظهورها الذاتي والتاريخي وفكرتها. ويحتوي المفهوم على تحديد المقومات أو المبدأ، لكنه ينقل الظاهرة. وتظهر هذه الظاهرة كشيء مباشر، ولكنها تنقل في ذاتها من خلال المفهوم. وبالتالي يزيل السمة المباشرة فيها، وتتطور من خلال جدلها التفاعلي الخاص إلى فكرة. وهذه الدورة تعطي الديانة طابع الشمولية الحرة وتعطي عرضها طابع العلمية الأعلى. وبهذا بدأ جانب من ديانة العهد القديم. وتم في مبحث 29 توضيح الحركة الحية المتطورة فيها بالنسبة للفهم العلمي كما يلي: "يعرض المسار التاريخي لديانة العهد القديم المفهوم في شمولية الجوانب الظاهرية كمبدأ للظواهر وهو نفسه حركة حية، وبالتالي يضم في ذاته تمييز عمومية الفكرة المحضة والتحقيق التدريجي لجوانبها. ويجب أن ننظر أولًا إلى المفهوم في شموليته الخالصة، ومن ثم الأشكال الأساسية الظاهرة كحركة داخلية للمفهوم، لكي نضعه في شمولية جوانبه". والعملية المشار إليها بهذه الجمل تسير في مخطط من ثلاث مراحل عند هيجل، كما هو موصوف في المباحث 41-43. ونقرأ في مبحث41: "في المرحلة الأولى يتم وضع المفهوم في شمولية بسيطة. والفردية الروحية لها طابع الوعي الذاتي المباشر، الذي لم تصبح اختلافاته الداخلية محسوسة في التطور الموضوعي". ونقرأ في مبحث 42: "في المرحلة الثانية تتفكك الشمولية البسيطة للمفهوم في أجزائها الخاصة. وينفتح الوعي الذاتي المباشر إلى شكل موضوعي من الوعي العام". ونقرأ في مبحث 43: "يتراجع المفهوم في المرحلة الثالثة من الخصوصية إلى الشمولية المحسوسة، ويتواصل الوعي الذاتي مع الوعي الموضوعي ويحقق الشكل الأكثر تحديدًا من الوعي الذاتي في عملية حية. وإذا كانت هذه "الحركة الحية"، التي يجب أن تفهم لاهوت الكتاب المقدس، تسمى "تاريخ الوحي"، فيثار على الفور السؤال الذي يطرح نفسه عن أي فهم للوحي يعد محددًا. ويجب البحث عن الإجابة بالتفصيل في فلسفة التاريخ عند هيجل. ويعد توضيح فاتكى المشار إليه في مبحث 37 مميزًا: "الوحي كمضمون وشكل يعد طبقًا للجانب الذاتي للوعي التحديد المباشر للذاتية النهائية من خلال الذاتية العامة. ويعد الوحي وفقًا للجانب الموضوعي للوعي هو تلك التحديدات التي تواجه الإرادة المحدودة كمعيار".

والآن، بطبيعة الحال لم يحاول فاتكى أن يفهم التعامل مع أشكال ظهور العهد القديم باعتبارها من صنع خيالات البشر، وأخضع أفكار العهد القديم لسر التجلي الإلهي: "فالأفكار والرموز والأساطير ليست نتاج قوة التصور البشرية، وليست صورًا نهائية وغير حقيقية على الإطلاق، بل هي جوانب تطور ضرورية للوعي الذاتي الذي كان يجب أن يقطع طريقًا طويلًا من النقل حتى يدرك جوهره الروحي بطريقة حقيقية. ويمكن النظر إلى هذه الجوانب التطورية بشكل موضوعي باعتبارها مراحل تربية كثيرة، تعارضها الروح اللانهائية للطبيعة البشرية وتقدسها لمعبدها الروحي"[1].

نجد بأوضح شكل في كتاب فاتكى "لاهوت الكتاب المقدس" مبادئ منظومة التاريخ عند هيجل مجددًا، حيث ينعكس الفرق بين العهد القديم والوثنية. ويضع فاتكى العهد القديم في تناقض حاد مع الوثنية وكتب يقول: "تتكون المعارضة من الطبيعي إلى المثالي، بينما تعتبر المسيحية نفسها تجاه اليهودية تطورًا للفكرة المجردة إلى روحانية ملموسة"[2]. ورأى فاتكى أن التسامي من الطبيعية إلى المثالية قد حدث بشكل مميز عند موسى. وقال فاتكى: "لقد عزز موسى هيبة الإله القومي القديم، وسعى إلى إبعاد عبادة الآلهة الأخرى. وسما بالعناصر الطبيعية للتصور والعبادة، وأرسى الأساس لمعاني حياة أخلاقية نقية للشعب"[3]. فلا يمكننا هنا أن نواصل تتبع كيف عرض فاتكى مسار التطور من موسى إلى الروحانية الملموسة في العهد الجديد. وعلى أية حال قدم فاتكى عرضًا مختصرًا عامًا بناءً على هدف "أخروي"، وعرض ما يلي: "إن الهدف العام للعالم هو الوعي الذاتي بالذاتية العامة والأساس الجوهري لهذه الذاتية وهو الطبيعة العقلية للإنسان التي تصل إلى مصيرها المطلق في التسامي إلى الرب"[4].

---

(1) A. a. O. S. 44.

(2) A. a. O. S. 62.

(3) A. a. O. S. 184.

(4) A. a. O. S. 611.

إن كتاب "لاهوت الكتاب المقدس" لفيلهلم فاتكى هو المحاولة الفردية، والتي لا يمكن تقدير تفاصيل تلقيها في إطار عرضنا، لتطبيق فلسفة التاريخ التأملية عند هيجل بعملياتها الدياليكتية على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم. فهذه المحاولة لها طابع فريد في نتائج ارتباطاتها الواضحة. ولا يمكن أن نضع بجانبه أي كتاب عن علم العهد القديم من القرن التاسع عشر. وتتضح في محاولات أخرى جوانب فلسفة هيجل، ويدور الأمر حول أساسيات في الصورة العامة الجديدة. ولكن تجب مراعاة هذه الأساسيات فيما بعد. وقد بثت أفكار هيجل تأثيراتها حتى لاهوت تاريخ الخلاص ليوهان كريستيان كونراد فون هوفمان.

52. كتاب هاينريش إيفالد "تاريخ شعب إسرائيل"

يجب أن نذكر بجانب دي فته وفاتكي، هاينريش إيفالد باعتباره واحدًا من أولئك العلماء الذين وضعوا الأساس لعلم العهد القديم في النصف الأول من القرن التاسع عشر. عاش هاينريش جورج أوجست إيفالد (1803 ـ 1875) وعمل كمستشرق وعالم لاهوت في جامعة جوتنجن منذ (1827). وتميزت حياته بالحركة الهائلة والثراء في التفاعلات اللاهوتية والسياسة. ومثّل هذا الرجل العنيد في القرن التاسع عشر الرأي القائل بأنه من الضروري إظهار شيء من طبيعة الأنبياء العبريين. وتمرد إيفالد في ضوء هذا الفهم ضد دستور هانوفر وقام الملك إرنست أوجست بعزله. فقد كان إيفالد واحدًا من سبعة أشخاص في جوتنجن تم استبعادهم من الجامعة. ثم عمل إيفالد فترة في مدينة توبنجن، ثم عاد مرة أخرى بعد ذلك إلى جوتنجن في (1848). لكن في سنة (1866) تورط هذا "النبي من مدينة جوتنجن" في أنشطة سياسية جديدة. فقد رفض حلف يمين مبايعة الملك البروسي الجديد، ولذلك تم عزله للمرة الثانية. وتزايد العداء ضد بسمارك في السنوات التي تلت فرض عقوبة السجن على إيفالد. وشعر العالم الأصلي والفظ بصفته عالمًا في العهد القديم مدفوعًا بفكرة دمج المسيحية والدولة في وحدة جديدة بروح نبوية.

كان إيفالد مستشرقًا وعالمًا في العهد القديم وفي العهد الجديد. وكان معروفًا على نطاق واسع بأبحاثه الفيلولوجية والنقدية الأدبية البارزة. وكانت لديه القدرة "لتنفيذ بحث صغير دقيق، بطريقة لا تختلف عن النظرة العامة على مجمل الموضوع. وكتب فلهاوزن: "تميزه الأعمال المكتملة العظيمة التي يتم فيها عرض مجمل الموضوع". ويجب أن نذكر من بين هذه الأعمال العظيمة بوجه خاص كتاب "تاريخ شعب إسرائيل". لقد أحدث هذا العمل تحولًا كبيرًا في كتابة تاريخ العهد القديم. وبتلك المحاولة من إيفالد بدأت كتابة التاريخ النقدي التاريخي، التي كانت محظورة على هامفري بريدو وصمويل شوكفورد وفرانتس بوده وفيلهلم مارتن لبريشت دى فته. وكان بريدو أول من أدرك إشكالية أقدم موروثات إسرائيل.

بدأ بريدو عرضه التاريخي في العهد القديم بانهيار مملكتي إسرائيل ويهوذا (747 قبل الميلاد) في كتابه "العهد القديم والعهد الجديد المرتبط بتاريخ اليهود والأمم المجاورة" (لندن 1716 و1718). فقد ظن أن لديه أساسًا تاريخيًا واضحًا ومؤكدًا. واعتبر كل المصادر الأقدم غير مؤكدة. ودفع هذا الاستعمال المتأخر نسبيًا لكتابة التاريخ الباحث شوكفورد إلى التساؤل في كتابه "تاريخ العالم المقدس والدنيوي" (لندن 1727 و1729) عن التقليد الأقدم الموثوق به في العهد القديم. وقد عاد إلى الماضي حتى عبور بني إسرائيل للبحر الأحمر. وسلك فرانتس بوده في ألمانيا مسلكًا مشابهًا وجعل التصورات عن الفكرة التاريخية يمكن التعرف عليها.

كان دى فته في بداية القرن التاسع عشر هو من ربط قضايا تاريخية مع أحكامه النقدية التاريخية الحادة عن الأسفار الخمسة وعرض في كتابه "إسهامات لمدخل في العهد القديم" (1806-1807) معالم كتابة التاريخ النقدي التاريخي. ولكن كان هاينريش إيفالد هو من أكمل كل هذه البدايات، وأعادها للحياة من جديد. ونجح إيفالد من خلال بحث دقيق للمصادر وتركيب عبقري في أن يرسم صورة لتاريخ إسرائيل باتساق كامل وبوضوح مدهش. وحاول ببعد نظر أن يحوي مجمل التاريخ القديم. فقال: "لقد كان تاريخ شعب إسرائيل القديم وراءنا بالفعل مغلقًا تمامًا من الأحداث البشرية"[1].

---

[1] Geschichte des Volkes Israel, I. Band (3. Aufl.) 1864, S. 3.

"إننا نقف بعيدًا كمشاهدين وندع للمشهد الكبير كله يمر علينا بهدوء من خلال جميع تعقيداته وحلوله حتى النهاية الأخيرة"[1]. وتميز هذه الجمل موقف المؤرخ الذي ينأى بنفسه ليحصل على نظرة عامة. وطرح إيفالد عن بعد السؤال: ماذا حدث بالفعل في هذا التاريخ القديم؟ أجاب بالحماس والإصرار الذي به تتبع الهدف الوحيد في إسرائيل عبر كل الأجيال: "هذا الهدف هو الحقيقة، وأخيرًا الدين الحقيقي والكامل. وهو بالطبع، الخبر الممكن الوصول إليه والذي تسعى إليه كل الشعوب الطموحة إلى حد ما في العصور القديمة. وكان لدى بعض الشعوب نفس الهدف، مثل الهنود والفرس، وحاولت في الواقع الوصول إليه بجدية أكبر وتضحية جديرة بالإعجاب من القوى النبيلة التي كان معترفًا بها فقط بشكل وثيق من قبل هذا الشعب الفريد من البداية، ومن ثم اضطهد عبر كل الصعوبات والعوائق لعدة قرون بأقصى درجات الثبات والاتساق، حتى وصل إلى مدى بعيد عندما اختلط مع الناس ووصل إلى العصر القديم"[2]. ويجب على المرء أن يرى على الفور أن إيفالد يفهم الحياة التاريخية الفعلية لإسرائيل على أنها حياة "دينية". ولقد أراد إيفالد أن يرسم صورة لتاريخ تشكيل الديانة الكاملة والحقيقية.

وهناك ادعاء شائع بأن البحث النقدي التاريخي قد جعل "الفكر التاريخي المحض" ساريًا في مقابل التمازج بين الوحي والتاريخ، وهو التمازج المتعلق بتاريخ الخلاص. وهذا ليس صحيحًا. فقد وضع البحث النقدي التاريخي مصطلح "الديانة" في مكان مصطلح "الوحي" فقط. ولذلك أدخل البحث من البداية تمازجًا جديدًا، وهو التمازج بين "الديانة" و"التاريخ"، حيث شهد مصطلح الديانة تعريفات مختلفة، وتهيمن عليه صورة التاريخ. وقدم إيفالد صيغة جديدة للتفسير المثالي للديانة. وقد لاحظنا أن ارتباط فاتكى بهيجل لا لبس فيه. فالديانة الحقيقية تطور ذاتها وتبدل أشكال ظهورها في التاريخ. وفهم إيفالد "الديانة الحقيقية" باعتبارها هدفًا ومثلًا أعلى تسعى إليه الشعوب. لكن إسرائيل فقط هي التي نجحت في تحقيق هذا المثال النموذجي. وبالنسبة لفاتكى تفهم شهادة الكتاب المقدس عن

---

(1) A. a. O. Bd. 1, S. 4.

(2) A. a. O. Bd. I, S. 8.

اصطفاء إسرائيل على أنها قدرة الجماعة في الكشف الذاتي للروح المطلقة، واستطاعت تلك الجماعة "السمو" من الطبيعي إلى النموذجي. لكن إيفالد يوضح "الاصطفاء" باعتباره قدرة فريدة على تحقيق هدف الديانة الحقيقية. وتغلبت أدوات التفسير الفلسفية باعتبارها معايير سارية في علم العهد القديم، وذلك من خلال التخلي عن الوحي لمصلحة مصطلح الديانة المفهوم بشكل مثالي. ويظهر "تاريخ الخلاص" التقليدي في رداء علماني مثالي. ويشرح إيفالد ذلك على النحو التالي: "إن تاريخ هذا الشعب القديم هو في الأساس تاريخ الديانة الحقيقية والتي تشكلت من خلال كل المراحل حتى الاكتمال. وتلك الديانة ارتقت في هذا النطاق الشعبي الضيق عبر كل الصراعات حتى الانتصار الكبير، وأخيرًا تكشف عن نفسها في مجد وقوة، ومن هنا، انتشرت بشكل لا يمكن مقاومته من خلال قوتها حتى لا تضيع مجددًا أبدًا، وإنما لكي تصبح ملكية وبركة دائمتين لكل الشعوب"[1].

وضع إيفالد من البداية نصب عينيه توضيح الصعوبة الكاملة لكتابة تاريخ دقيق. فكتب: "مثل كل تاريخ، فالتاريخ يعود إلى العصور القديمة، فإن هذا التاريخ يظهر لنا في الذكريات والنصب التذكارية المتناثرة. وهذه النصب التذكارية هي آثار باهتة ولا يمكن التعرف عليها. وتظهر الذكريات في حُطَمٍ كبيرة فريدة وبارزة من التدمير والبقايا التي يراها أي إنسان. وكلما تعود بداياتها في العصور القديمة البعيدة، كلما زادت نسبة فقدان أي أثر مؤكد"[2]. ويقدم إيفالد حسابًا دقيقا للآثار المؤكدة وغير المؤكدة للتاريخ القديم. فهو لم يجرأ على استعمال التقارير التاريخية الواضحة فحسب، وإنما أيضًا القطع النبوية والأدبية[3]. وفي هذا السياق ينطبق البحث الدقيق على قيمة الأسطورة كمصدر. وقد عرض إيفالد في فقرة مهمة وسارية حتى اليوم ما هي "الأسطورة" وكيف يجب تفسيرها، فكتب: "نسمي الأسطورة أو الحكاية الموروثة حكاية، والتي نشأت ولها أدواتها

---

[1] A. a. O. Bd. I, S. 9.

[2] A. a. O. Bd. I, S. 13.

[3] A. a. O. Bd. I, S. 15.

الخاصة دون أن نشك في ذاتها ونبحث مضمونها الخاص. فهي البداية وأول أساس دنيوي (وطبيعي) لكل الحكايات والقصص، وكذلك الديانة الأكثر عمقًا هي البداية والأساس لأي فهم أرقى وأكثر فكرًا للتاريخ. ولهذا السبب لها جوهر خاص وحياة خاصة بها، والتي تتطور بحرية أكبر كلما تضاءل تناقضها الواضح في العلم التاريخي. وبالتالي تطورت تلك الحياة بشكل مميز في العصور القديمة لكل الشعوب، وأصبحت أكثر استقلالية. وعلى العكس من احتياجاتنا الزمنية وأحوالنا الزمنية الحالية لا يمكن للمرء أن يقول ما يكفي من حقيقة أن الأسطورة الأصل هي شيء في حد ذاته من حيث أصلها وروحها ونشاطها ومضمونها ..."[1]. ولو تمت مراعاة هذه الجملة الأخيرة في عصر الحركة التاريخية، لما أُدينت وهُزمت الأسطورة استنادًا إلى مقاييس غريبة. لقد نجح إيفالد في التأكيد على خصوصية الأسطورة، وتوجه في أبحاثه التاريخية إلى "الحكايات الموروثة" إلى حد بعيد، وذلك بمساعدة الحدس، وبمساعدة التأمل التركيبي.

يجب بالطبع مراعاة سمات التفسير الرومانسية. فهي تذكرنا بهيردر. إذا كان إيفالد قد حاول أن يشرح "حياة الأسطورة"، فإنه أراد البحث عن المزايا الخاصة للبحث الديني الممتد في جذور الوجدان، فكتب: "الأسطورة متجذرة في عالم الوجدان المحلي، وليست محمولة فقط في الذاكرة، وإنما في قلب كل متلقي. والأسطورة هي واحدة من الملكيات الأكثر فكرًا وتأثيرًا لدى البشر. ومضمونها، الذي يقلقه الشك قليلًا، يحوي فكر الفرد ويدفعه بقوة كبيرة. لكن إذا وجد أحد يستطيع أن ينهل من مغزاها بشكل كامل، ويتغلب عليه بمهارة حقيقية، فإنها تقدم له وفرة كبيرة من المضمون النبوي والشعري، لأن عالم الوجدان هو أيضًا عالم شعري يمكن أن يحويه مضمون الأسطورة بالمغزى المقصود في العصور القديمة، ويمكن أن يكون ذا طبيعة نبوية فعلية" (تاريخ شعب إسرائيل، المجلد الأول 1864، ص42). وتجدر ملاحظة الإشارة إلى الطابع "النبوي" للأسطورة. ورغم ذلك يظل هذا التوضيح غير دقيق، لأنه لا ينفصل بوضوح عن الطابع الشعري المتجذر في عالم الوجدان.

---

(1) A. a. O. Bd. I, S. 22.

بعدما بحث أساطير إسرائيل بناءً على أهميتها ومصادرها يتحول إيفالد إلى أسفار العهد القديم ومشاكلها الأدبية النقدية. وانطلق من عدم تسمية كتبة التاريخ وأكد على ما يلي: "لم يعتد المؤرخون تسمية أنفسهم مؤلفين، ولم يعتد القراء السؤال عن أسمائهم. وتسللت هذه العادة عبر كل شيء بدأب، وتغيرت بالتدريج في القرون الأخيرة، وهو ما يمكن استنتاجه من أسفار عزرا ونحميا، وكيف تسرد سجلات التأريخ أسماء مؤلفي الأعمال التاريخية الأقدم"[1]. وتبنى هذه التأكيدات المقدمة لبحث دقيق لأقدم الأعمال التاريخية. وهنا يتم تعديل نقد الأسفار الخمسة بطريقة فريدة. وقد أكدنا في مبحث (41) أنَّ إيفالد في مناقشته لكتاب يوهان ياكوب شتهالين "أبحاث نقدية عن سفر التكوين" (1830) قد وضع حجر الأساس لتطور منهجي لنظرية المكمل، لكنه لم يستطع فهم بحث الأسفار الخمسة بالمغزى الذي قصدته هذه النظرية. ويمكن توضيح هذا الأمر الفريد الآن. وكان اهتمام إيفالد موجه بشكل متزايد إلى تحديد أقدم المصادر والوثائق التاريخية. ولذلك لم يكتف بالإشارة إلى كتاب أساسي قديم، والذي استكمل فيما بعد. وكما هو الحال مع دى فته لا يمكن تحديد إيفالد على أساس التوسيع التعليمي للنظريات. ولقد شارك إيفالد في كل النظريات، ولكنه ارتفع في نفس الوقت فوق كل الشعارات. وطور في الأبحاث التمهيدية لكتاب "تاريخ شعب إسرائيل" الرؤى التالية عن الأسفار الخمسة ومصادرها. ويمكن إدراك وجود خمسة رواة في الأسفار الخمسة. فحكاياتها مرسومة في شكل "أسفار أصلية" وتم إكمالها وتجميعها على يد محررين كُثر. وبالإضافة إلى ذلك، يجب مراعاة الكاتب التثنوي ومن قام بالتشكيل النهائي لهذا الكتاب الضخم. فقدم النقد الأدبي والتحديد التاريخي لعناصر المصادر التي تم تحليلها الشرط الأساسي لكتابة تاريخ أقدم العصور.

ويمكن إبراز بعض المواضع فقط من الكتاب المهم "تاريخ شعب إسرائيل"، والذي يستفيد منه المرء حتى اليوم. نقصد بذلك تلك العروض التي فيها اكتشفنا طبيعة تاريخ إسرائيل بشكل أدق مما هو عند يوليوس فلهاوزن الذي زلزل بتصوره المستند على

---

[1] A. a. O. Bd. 1, S. 85.

فاتكى عن تاريخ إسرائيل معارف كثيرة أوضحها إيفالد. ولقد راعى إيفالد في أبحاثه عن التاريخ المبكر لإسرائيل أن العدد الأساسي "اثنا عشر" يلعب دورًا رئيسًا في وصف وتعداد القبائل[1]. فهو صادف بذلك نظام الحياة الأساسي لإسرائيل، والذي اكتشفت أهميته لأول مرة في العصر الحديث (مارتن نوت).

وتجدر ملاحظة تقييم موسى وعمله. فبناءً على توافق سفر التثنية 18: 15 وهوشع 12: 14 اعتبر إيفالد أن موسى النبي الحقيقي وأوضح قائلًا: "إنه قائد الشعب والمشرع وصانع المعجزات. ولكن كل هذه السمات تتلاشى أمام سمة واحدة، وهي أنه نبي. وباعتباره نبيًا فهو قائد الشعب، والمشرع وصانع المعجزات، وكل عظمته تتلخص في أنه نبي"[2]. وفي هذا السياق يجاب عن السؤال "ما هو النبي" كما يلي: إنه في الواقع متحدث ومترجم لربه، لكنه في الوقت نفسه وليه وقائد جيشه على الأرض"[3]. وتراجع إيفالد بحيوية عن تصور عصر التنوير القائل إن موسى قد حصَّل قدرته كقائد لإسرائيل من خلال حكمة المصريين. فالتأثير المصري يفهم على أنه رادع أكثر من كونه داعمًا[4]. وتناول الأحداث في سيناء في إطار مثالي تمامًا. فطبقًا لرأي إيفالد برزت هنا "الفكرة الأساسية لليهوي". وعلى هذا الأساس حظيت الأحداث في ذاتها بتقييم مثالي متفائل للقوانين التاريخية. "هناك خياران. الأول أن تبرز حقيقة جديدة كبيرة كثمن للصراعات الكبيرة، ويندلع ضوء من الظلام، كي ينير هذا العصر. وتنتج من هذا وفرة كبيرة من الحقائق الأخرى. والثاني ألا يتشكل شيء خاص، وتمسى الصراعات بلا جدوى. وإذا كانت أكبر قوة للشعب كله موجهة إلى موضوع عظيم، فيبقى ثمن هذا الصراع"[5]. ونقول باختصار إن إسرائيل حصلت على ثمن صراعها الكبير. فقد ظهرت الفكرة

---

(1) A. a. O. Bd. I, S. 519.

(2) A. a. O. Bd. II, S. 68.

(3) A. a. O. Bd. II, S. 69.

(4) A. a. O. Bd, II, S. 81.

(5) A. a. O. Bd. II, S. 156.

الأساسية للديانة الحقيقية. وتحقق الهدف الأول في الصراع من أجل الديانة الكاملة، وهو معرفة المخلص الحقيقي[1]. لنترك الآن مترددين كيف فسر وفهم إيفالد "الفكرة الأساسية". ويجب أن نتذكر أن الفكرة الأساسية هي حجر الزاوية في أي ديانة حقيقية، وهي المبدأ الذي قلب العالم القديم رأسًا على عقب. وأي روح تجد طريقها إلى الروح الإلهية الأبدية وتتلقى قوة لانهائية تسمو بها فوق الزمان والعالم، وتجد الراحة حيث يتعايش الرضا النفسي الأكثر مباركة مع الدوافع على المشاركة في النشاط الإلهي"[2].

يسعى إيفالد على أي حال أن يفصل تصوره "للفكرة الأساسية" عن سوء الفهم العقلاني. ويؤكد صراحة على أن: "هذه الفكرة الأساسية ليست مبدأً مجردًا يبرزه مفكر فريد من خلال تفكيره العميق العقلي. فهي مبدأ مثل مبدأ "أنا أفكر إذن أنا موجود" لديكارت، ومبادئ الفلاسفة الآخرين. وهي مبادئ يمكن أن تجادلها مدرسة مع أخرى، ولا ترتبط ارتباطًا تاريخيًا بشكل وثيق مع المساعي الشعبية، ولا يتم تطبيقها من قبل الشعب نفسه ... وتدور تلك الفكرة الأساسية فقط حول معرفة المخلص (الفادي) الحقيقي"[3]. وكانت الوثنية تتوقع أيضًا من آلهتها الخلاص. وتدخل الفكرة الأساسية للعهد القديم مع هذه التوقعات في تناقض لا يمكن إنكاره، لأن "الرب هو المخلص الحقيقي" ظهر لأول مرة في إسرائيل في ذلك الوقت"[4].

وهكذا نقرأ بالنظر إلى هذه "الحقيقة": "الإله الموجود باعتباره سيدًا لهذه الحقيقة الخالدة غير المرئية، ولكنها تحمل كل شيء واضح أنه هو الإله الروحي الخالص، وهذا الإله باعتباره إلهًا حقيقيًا هو المخلص الحقيقي للبشر الذين لا يبتعدون في روحهم عن روحه، وتلك هي الفكرة الأساسية التي أوحيت إلى الأرض في البداية"[5]. فمبادئ

---

(1) A. a. O. Bd. II, S. 157.

(2) A. a. O. Bd. II, S. 160.

(3) A. a. O. S. 156 f.

(4) A. a. O. S. 157.

(5) A. a. O. S. 157.

فلسفة هيجل في هذه الجملة المقتبسة لا لبس فيها. ويظهر الوعي الذاتي بالروح المطلقة في العلاقة بين الروح والروح، والتي وضعت فيها الفكرة الأساسية لديانة الكتاب المقدس. وهي تضم كل شيء آخر في ذاته، وهذا يعني أن تاريخ ديانة الكتاب المقدس، يعتبر تطورًا "للفكرة الأساسية العظيمة". وبطبيعة الحال يختلف إيفالد بشكل كبير عن هيجل، سواء في فهمه للفكرة المسماة "الفكرة الأساسية" وكذلك أيضًا في الطريقة التي رأى بها حدوث تطور الفكرة نفسها. ومع ذلك، يمكن أن نرى من حيث المبدأ كيف أثر تحديد "المصطلحات" وصارت سارية في عروض التاريخ الحديثة.

53. فهم إيفالد للنبوة

اهتم إيفالد طوال حياته بشكل خاص بالنبوة في العهد القديم، بالإضافة إلى الدراسات التاريخية. فكانت النبوة بالنسبة له هي المحور الفكري لإسرائيل. وكما رأينا فهو يعتبر موسى نبيًا. ويعد الأنبياء في كل العصور بالنسبة لإيفالد حملة معرفة الحقيقة الدينية في إسرائيل. وبحث هاينريش إيفالد في كتابه "أنبياء العهد القديم" (1840) عن توضيح للظاهرة الفردية المسماة "النبوة"، والتي ليست قاصرة على إسرائيل فحسب، بل أيضًا في الشعوب الأخرى.

عنون إيفالد الفصل الأول "النبي بشكل عام". ومهد للمسألة قائلًا: "الحقائق العامة، التي تسود العالم، أو (بكلمات أخرى) أفكار الرب تظهر باستمرار دون تبدل ومقدسة ومستقلة تمامًا عن تناوب الأشياء الأقل وإرادة وفعل الإنسان"[1]. غير أن الوظيفة والوفاء الفعلي للحياة الإنسانية هي "فهم هذه الحقائق الأبدية ودمجها في إرادتهم، وفي نهاية المطاف في أفعالهم من خلال الأفكار"[2]. وهذا هو تفسير مثالي جيد لتحديد مغزى الحياة الإنسانية. وكذلك نجد التصور المثالي أن كل إنسان لديه بذرة معرفة الحقيقة في

---

[1] Die Propheten des Alten Bundes (1840), S. 2.

[2] A. a. O. S. 2.

ذاته من خلال "الروح"، لكن هذه البذرة ميتة. ولكن "السباق العالمي والنشاط الإلهي المختبئ خلفه يجذب بشكل مستمر البذرة، ولا يبقيها ميتة تمامًا وكسولة. ومع ذلك، يمكن أن تظل البذرة غير مثمرة إذا توقف النشاط الإلهي نفسه"[1]. ولكن العهد القديم يعلن أن الرب مستمر في العمل في تاريخ إسرائيل لدرجة أن الأمر يصل إلى اكتشاف الحقيقة الحية في هذا المكان. ولكن لا يتم إيقاظ البذرة في إسرائيل وحدها، بل في العالم كله. وأول من يمكن إيقاظهم هم الأنبياء. فهم يشعرون على الفور بالمسئولية عن المحيطين بهم، ويصبحون رسلًا لهم. وتهب روح الرب على أرواحهم وتحييها إلى المعرفة النهائية.

وعرض بمزيد من الدقة في الفصل الثاني قضية "النبي في العهد القديم"، كيف تم مس رجل الرب في العهد القديم: "كيف هبت الروح على النبي الحقيقي وجعلت عيون روحه ترى في ظلام الأمور البشرية، فهذا هو السر الذي من الصعب وصفه وجلب النبي في حالة أسمى. فالروح الإلهية التي تكتسب قوة لا نهائية لدرجة أنها تستطيع اختراق أي ظلام تسمو على البشر، وتكون أقوى من الإنسان نفسه. وأوجد الضعف الاضطراب البشري..."[2]. فإذا كان إيفالد قد رأى النبوة في ضوء التفسير المثالي لمغزى العالم، فإنه مع ذلك يجب التأكيد على أنه اجتهد في وصف تعيين وتكليف الأنبياء. ولا يريد أن يتغلغل في سر المواجهة بين الحقيقة الأزلية والحياة البشرية. ولكن تم التأكيد على شيء واحد، هو: "أنه لا يمكن أن يكون هناك نبي حقيقي ليهوه، لم يلق نظرة قبل ذلك على عظمة وقداسة يهوه نفسه وفطن إلى الحياة الأبدية الحقيقية، وأن هذه الحياة تستمر مثل حياته في يهوه"[3]. وتكرر هذا التفسير مرارًا وتكرارًا في إشعياء (6). وعند النظر إلى "مجد الرب وقداسته" يصبح المنادى (النبي) مدركًا للظروف الحقيقة في العالم. وبوصفه المكلف والمتحدث باسم الرب، فإنه يدعى في الحال إلى رؤية الماضي والحاضر والمستقبل في ضوء الحقيقة الأزلية الحية فيه.

---

(1) A. a. O. S. 5.

(2) A. a. O. S. 19.

(3) A. a. O. S. 20.

وعندئذ فإن كل صورة عن المستقبل هي في حد ذاتها حدس، وهذا يعني محاولة وصراع من العقل المنظور لكي يتصور انطلاقًا من حقيقة معينة شكل المستقبل، بشكل أكثر وضوحًا وكسر حجاب الغيب..."[1].

وتنطلق المعرفة دومًا إلى "الكليات والنهائيات" لأن "الحقيقة المطلقة" (أن الاكتمال سوف يأتي، ويجب أن يأتي فقط تحت الظروف التي ذكرها من النبي) تظل دون تغير..."[2].

كان السؤال عن التفسير الصحيح للنبوءات (وبخاصة التوقعات المستقبلية بقدوم المسيح) منذ القرن الثامن عشر نقطة خلافية حساسة. فيعلق إيفالد عن رأيه في هذه المشكلة قائلًا: "كل صورة عن المستقبل هي في الأساس حدس، وهذا يعني محاولة وصراع في الروح الرائية أن تخيل انطلاقًا من حقيقة معينة شكل المستقبل بشكل أكثر تحديدًا، وكسر حجاب اللامرئيات (الغيب). إنها ليست وصف المعالم التاريخية الدقيقة للمستقبل، مثلما بدأت تتطور في الواقع. وتنطلق المعرفة إلى الكليات والنهائيات. ويبدو للنبي العالم حقًا بالمصيبة القادمة أن الانهيار عقاب نهائي. وربما لا يحدث هذا العقاب على الفور أو بصورة كاملة، لكن تبقى الحقيقة الداخلية للوعيد، طالما أن الانحرافات التي تسببت في استمراره تتحقق، فإنه سيقع عاجلًا أو آجلًا. إذًا توقف نظرة النبي المفعمة بالأمل والشوق عند ملاحظة ما يسمى عصر المسيح، فيحلق هذا العصر مقتربًا بسرعة أمامه. وما يراه بوضوح وتأكيد يبدو له ليس بعيدًا. ويعرض تطور الأمور كيف واجهت عناصر كثيرة الاكتمال. واختفت هذه العناصر في الحاضر. ولكن الحقيقة الصافية هي أن الاكتمال سيأتي، ويجب أن يأتي في ضوء الظروف التي أشار إليها النبي، وتظل هي نفسها دائمًا. وهي صالحة لأي عصر، وتتحقق دون تغيير في كل العصور بالأمل إلى ذلك يسعى الإحساس الداخلي إلى رسم مضمونها بشكل واضح

إن فهم النبوة في القرن التاسع عشر هو أحد أكثر النقاط حساسية في علم العهد القديم. فبعد تراجع طريقة التفسير الرومانسية لهيردر وأيشهورن، ساد الفهم المثالي لإيفالد. وكانت إحاطة التيارات الزمنية الفلسفية بكل الأبحاث قوية وضرورية لدرجة أن المعرفة المناسبة للموضوع فرضت نفسها داخل نطاق هذه الإحاطة. ومن الاكتشافات المهمة لإيفالد رأيه بأن الأنبياء كانوا متحدثين ومبلغين. وأكد إيفالد باستمرار على "أن الكتابة عند الأنبياء لم تكن أصيلة أو ضرورية...". واكتسب بهذا الرأي صورة حية ومتحركة لظهور رجال الرب في العهد القديم. ولم تغب بالطبع التقييمات والأحكام المحددة عن هذه الصورة. ولم يتحرر إيفالد من معايير الأحكام القيمية الجمالية والدينية. فنشيد المدح في إشعيا باهت، ولا يمكن أن يكفي لمدح قوة وجمال كلام النبوة[1]. وتم الاحتفال بالسلطة الإلهية للنبوة. و"أصاب إشعيا كبد الحقيقة المحضة، لكنه لم يكشفها فقط، وإنما وضعها بجرأة ودقة شديدة وقوة. وهذه الأفكار تدور حول أعلى شئون المملكة القائمة في ذلك العصر والشعوب وكل عصرها وكذلك حول الأمل الأزلي للمملكة الإلهية على الأرض"[2].

كان هيردر وإيفالد حاسمين في بحث النبوة في القرن التاسع عشر. وتأرجحت التفسيرات اللاحقة بين الفهم الرومانسي والفهم المثالي. ولم يتمكن برنهارد دوم وهرمان جونكل من كسر سلطة الافتراضات بمجرد وضعها موضع التنفيذ.

لقد تمت مناقشة دى فته وفاتكى وإيفالد في سياق لا لبس فيه. لماذا؟ لأن علم العهد القديم تطور هنا بطريقة حاسمة وأساسية في النقد التاريخي وفي الفهم التاريخي والديني لنصوص العهد القديم. ولا يمكن تصور كل ما أنجزه فلهاوزن

---

(1) A. a. O. S. 166.

(2) A. a. O. S. 167.

لاحقًا بدون دى فته وفاتكى وإيفالد. نعم، لقد نهل العلماء من مختلف المدارس والاتجاهات من هذه الثروة التي نشرتها أعمال هؤلاء العلماء الثلاثة. ولكن يمكن اكتشاف ارتباط آخر بين دى فته وفاتكى وإيفالد. فبهؤلاء اللاهوتيين الثلاثة خرج علم العهد القديم من دائرة السحر الرومانسي إلى دائرة نفوذ المثالية. وكان فيلهلم جزينيوس فاصلًا عقلانيًا. ووقف دى فته على الأعتاب بين الرومانسية والمثالية، بينما كان فاتكى مناصرًا حاسمًا لهيجل، ولم يستطع إيفالد في أعماله إنكار أن أفكاره الأساسية ولدت عند كانط وشيلر. وسيكون من الضروري إعادة النظر من جديد في النبضات الفكرية التي تلقاها إيفالد من شلينج.

الفصل الثامن

ردود الفعل في مجال لاهوت تاريخ الخلاص

54. يوهان توبياس بيك

كانت هناك عقبات في طريق تطور البحث النقدي التاريخي للعهد القديم. فقد تمردت الأوساط المهتمة بإعلان الكنيسة ضد "النقد الدنيوي" وأهميته المتزايدة باستمرار في البحث اللاهوتي. ونغض الطرف هنا عن الأصوات الساخطة والمعترضة، لكل أولئك الذين يرفضون النقد التاريخي بمفردات أرثوذكسية بدون تقديم أدلة كافية ومقترحات مضادة فعالة. وأخذ الكلمة أولئك اللاهوتيون الذين شرعوا في اتخاذ تدابير مضادة بعيدة المدى ضد البحث النقدي التاريخي. ويمكن من هذا المنظور أن نذكر في البداية وبوجه خاص يوهان توبياس بيك (1804-1878). فكان منشأه الفكري هو لاهوت تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس الذي صممه يوهان ألبريشت بنجل (1687-1752)، والذي كان مركزه "مملكة الرب". لقد طور بنجل فهمًا تاريخيًا منظمًا للوحي، ووجد دائرة من المعاصرين المخلصين في رووس وبورك وهيلر وأوتينجر.

كذلك خطط كريستيان أوجست كروسيوس عمله "مذكرات عن اللاهوت النبوي" (1764 وما يليها) وذلك في إشارة لا لبس فيها إلى الأفكار اللاهوتية الرئيسية لبنجل. ولكن نهض العالم يوهان توبياس بيك من إرث هذه الدائرة العلمية اللاهوتية، والذي نشر الأفكار الرئيسة لنظام تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس من كرسي الأستاذية الأكاديمي في البلد كلها. وبعدما كان بيك قسيس مدينة ميرجنتهايم طوال سبع سنوات، انتقل إلى مدينة بازل عام (1836). وكان هدفه أن يواجه هناك لاهوت دى فته. وكانت تلك خطوة مميزة. لقد أراد بيك أن يواجه العالم الشهير في علم النقد التاريخي في

موطنه. وظهر كتاب "الخطوط الأساسية لعلم العقيدة المسيحية" عام (1837)، وهو كتاب سعى (مؤلفه) إلى جعل السياق الموضوعي في الكتاب المقدس ينطبق مقابل التحليل النقدي. ثم تبع ذلك مجموعة كبيرة من الكتيبات والتفاسير الكتابية التي لا يمكن تجاهلها. وقام "واعظ التوبة في اللاهوت" منذ سنة (1843) بالتعليم في توبنجن وطور نشاطًا واسعًا.

لن يكون من الممكن وصف الطبيعة الأصيلة ليوهان توبياس بيك لفهم تفسيره المستقل للكتاب المقدس، واختراق عروضه المنهجية الشاملة، مع أنها غير دقيقة في بعض الحالات بشكل عام. ويهمنا منها ثلاثة موضوعات، هي:

1- الفهم الجديد لعقيدة الكتاب المقدس وحده.

2- التأويل الناتج من هذا الفهم للكتاب المقدس.

3- علم سياق الكتاب المقدس.

"يتكلم في الكتاب المقدس رجال الرب المقدسون، ويكتبون عن الرب انطلاقًا من غريزة وإلهام الروح القدس، الذي يأمر به داخليًا ويوجهون إلى الحقيقة. وهم يشهدون بشكل خاص على المسيح، ومتنبئين جزئيًا عن بعد بالرحمة المستقبلية فيه (الأنبياء)، ومقتنعين جزئيًا بكيفية مجيئه وماذا سيعلم، ويفعل بكامل الرحمة والحقيقة (الإنجيليون)، وجزئيًا باعتبارهم سفراء (رسل) معينين من قِبله، وينشرون الطاعة والإيمان بين كل الأمم. فالمسيح هو بداية شهادة الروح القدس ونهايتها في الكتاب المقدس"[1]. لقد وضع بيك عقيدة الإلهام الإلهي للرجال المقدسين بدلًا من العقيدة الأرثوذكسية التقليدية عن الإلهام للكتاب المقدس. وبهذا حدث تفكيك لعقيدة الإلهام المادية الجامدة من جهة، ولكن من جهة أخرى تم التأكيد من جديد على سلطة وهيبة الكتاب المقدس في مقابل الفهم المتمركز حول الإنسان للنقد التاريخي. وهكذا تم توضيح ما يلي: "ووفق هذا، فالكتاب المقدس هو الكتاب المقدس، لأن كلمته تأتي من الرب إلى القديس باعتبارها وحيًا،

---

[1] J. T. Beck, Leitfaden der christlichen Glaubenslehre, 2. Aufl., 1869, S. 7.

ومؤلفه من الرب (في الروح القدس)، وتنقل إلينا من رجال الرب المقدسين"[1]. لقد وفر الإلهام الإلهي الحضور الكامل لكلمة الرب، وفي الوقت نفسه فإنه يتجاوز إمكانيات فهم وقول الشهود الإنسانية: "إن مغزى ولغة الروح تمتد أبعد من البصيرة الخاصة للأنبياء، التي ترعاها الروح، وتمتد وجهة نظرهم من حدود الحاضر إلى المستقبل المتصور فيها"، بحيث يتشابك كلاهما معًا في إطار رؤية شاملة مركزة؛ فالحدس النشط الذي كما نشأ بشكل مستقل عن انعكاسه الخاص، لا يمكن أن يتحلل من خلاله إلى التفكير الاستدلالي. ولكن يظهر التأمل الخاص خارج نطاق الحدس الفكري حيث تواجه الجسم المرئي في ذلك الشيء باعتباره شيئًا غريبًا، وقد تم توجيه النبي، من أجل الإشارة إلى أن أُوحي من الروح، إلى تحقيقه الخاص عن الخلاص (رسالة بطرس الأولى 1:10-12)[2]. وهذا الجانب المتسامي في الإلهام الإلهي إلى الأنبياء يضمن الارتباط العضوي للكتاب المقدس. ويتضح هذا الارتباط من الإلهام الإلهي على النحو التالي: "في الوقت نفسه، وبقوة روح الوحي نفسه، فإن المحتوى المتضمن بالفعل فيه مفصل، وتصعد براعم الوحي شجرة الحقيقة من أجل التطور المتأخر"[3].

يسعى يوهان توبياس بيك في "تجانس فكري روحي" إلى تشريح وإعادة شرح سر ومعجزة الإلهام الإلهي إلى الأنبياء. ويتعين على المرء أن يدرك بالفعل النوايا التي تتبعها هذا الفهم للنبوة. وإنه لأمر مدهش كيف يجمع بيك بين المعرفة النبوية للحاضر وبين رؤية المستقبل، وكيف يتشابك عنده الحضور المثير للوحي مع الاستشراف الأخروي في نفس حدث الوحي الإلهي. ويكشف عندئذ الترابط الموضوعي للكتاب المقدس، أي الترابط العضوي بين حاضر ومستقبل حدث الخلاص. ويفضل المرء تجنب هذه المعارف، لأنها توجد في ضوء موروث الكتاب المقدس، ولها بدون شك طابع تخميني

[1] A. a. O. S. 9.

[2] J. T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre oder propädeutische Entwicklung der christlichen Lehrwissenschaft, 2. Aufl. 1870, S. 242.

[3] A. a. O. S. 244.

لا يمكن إنكاره. ولكن لا ينبغي للمرء أن يتغاضى عن حقيقة أنه في الرداء اللغوي للكتاب المقدس يتم عرض المعارف التي تسعى إلى تفسير صحيح للنبوة.

تعد عقيدة الإلهام الإلهي في الكتاب المقدس الشرط الظاهر لفهم تأويل بيك. ولكن يجب على المرء أن يلاحظ على الفور أن هذه العقيدة لا تجعل المعرفة الإنسانية للكتاب المقدس مستحيلة. فنقرأ: "الكتاب المقدس وحده ليس به روح واحدة فقط، إنه تشكيل مثالي للحياة، وهو كل متكامل مشكل عضويًا، وموضح بأفضل شكل قياسًا إلى الكائن الحي الأكثر اكتمالًا، أي الإنسان. فالكتاب المقدس له أيضًا جسم وروح"[1]. وهذا الانقسام الثلاثي للكتاب المقدس أنتج تأويلًا ثلاثيًا: "فالجسد هو مظهره البشري ولغته وتاريخه (المكونة من عناصر الحياة الزمنية وحياة الشعب)، والتي ظهر فيها الكتاب المقدس. ويشير التفسير النحوي- التاريخي لهذا المظهر اللغوي والتاريخي للكتاب المقدس، والذي فرض نفسه كما لو كان يضم كل شيء بشكل عام، بينما هو وفق طبيعته يفهم النحو والتاريخ فقط"[2]. ويشير التفسير النفسي الذي "حدد من المواقف الفردية الداخلية المغزى في خصوصيته الإنسانية" إلى روح الكتاب المقدس[3]. وهكذا، فإن التفسير الذي بدأه هيردر منح حقًا معينًا. ولكن المهمة الأساسية تصبح لأي تفسير موضوعي بالمعنى التالي: "من أجل الارتقاء إلى الروح كمبدأ سائد في الكتاب المقدس"[4]. لقد زحف "التفسير الروحي" فقط إلى "فهم الروح الإلهية"، إلى "المعنى الخاص والكامل بالكتاب المقدس"[5]. لقد حدد المبدأ الروحي التفسير بأكمله، وأثر وضم التفسير النحوي التاريخي والبحث النفسي بمعنى "النقد الروحي"[6]. وتنطبق الآن كلمة بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس

---

(1) A. a. O. S. 260.

(2) A. a. O. S. 260.

(3) A. a. O. S. 261.

(4) A. a. O. S. 262.

(5) A. a. O. S. 263.

(6) A. a. O. S. 252 ff.

13:2: "مُعَبِّرِينَ عَنِ الْحَقَائِقِ الرُّوحِيَّةِ بِوَسَائِلَ رُوحِيَّةٍ". لقد اعترض يوهان توبياس بيك بشدة على النقد الظاهري الذي يلاحظ "الوثائق التاريخية" فقط، وأدخل مقدمات غريبة في تفسير الكتاب المقدس. و"المبدأ الروحي" هو تعبير عن مطلب التفسير المرتبط تمامًا بموضوع الكتاب المقدس. ولا ينبغي أن تصبح الأفكار الغريبة هي المعيار المحدد لتفسير الكتاب المقدس. ويسعى "النقد الروحي" إلى البحث "بروح الكتاب المقدس"، لأن "روح الكتاب المقدس" هي أيضًا تفسير له[1]. والغنوصية الفلسفية التي تسللت إلى تفسير الكتاب المقدس مع صحوة علم النقد التاريخي قد تجرأت على أن تصنع الحقيقة بنفسها. وبالنسبة لها فإن الحقيقة في الكتاب المقدس ليست سوى سبب ودافع للمعرفة الذاتية[2]. وفي هذا الموضع، انطلق حماس يوهان توبياس بيك، ويرى كيف تم إنتاج حقيقة " كتابة" جديدة من المصادر في مجالات علم النقد التاريخي، وخاصة عند دى فته، وكيف اكتسبت من التحليل النقدي "رؤية جديدة تمامًا". ولقد أظهر بيك مقابل ذلك النظرية التالية: "الكتاب المقدس هو بالتأكيد العنصر المنتج، ويجب أن يكون الإنسان متلقيًا له ويعيد إنتاجه"[3].

من يقابل يوهان توبياس بيك باستعداد للفهم الصحيح لن يستطيع أن يصم أذنيه عن معرفة أنه قد أثير هنا احتجاج شديد ضد أي إضافات أيديولوجية وفلسفية دخيلة على الكتاب المقدس. ويكمن هنا الفضل العلمي للتفسير الحرفي للكتاب المقدس الذي عاب عليه العلم التاريخي. فهو دعا إلى بحث موضوعي مكرس بالكامل إلى الموضوع الفعلي للكتاب المقدس. وبالطبع، كانت تلك الدعوة مرتبطة بتقليل قيمة البحث النقدي التاريخي التي تم تقديرها في إطار افتراضات أيديولوجية. الروح Pneuma تعني بالنسبة ليوهان توبياس بيك القوة الحية والحاضرة التي تعرض المضمون الفعلي للكتاب المقدس. ولذلك فإن "التفسير الروحاني Pneumatische" ليس برنامجًا يمكن تعلمه، بل دعوة للتفسير المنادي بالروح. وهنا أسيء فهم بيك وتوقع منه التركيز على النظام أكثر

---

[1] A. a. O. S. 256.

[2] A. a. O. S. 2.

[3] A. a. O. S. 247.

مما كان قادرًا على تقديمه. وغني عن القول إن مثل هذه الدعوات تحققت عن طريق عناصر فلسفية وأيديولوجية جديدة، وتوجد فيها تخمينات كثيرة وسعي كبير إلى الكمال. ويؤثر اللاهوت المقدس المتسق مع التعليمات الأخلاقية الصارمة أيضًا على التأويل. ولا ينبغي إغفال هذا. ولكن هذه "الأعباء" لم تحجب التصادم الكبير الذي أطلقه بيك ضد الافتراضات الأيديولوجية للبحث النقدي التاريخي.

لا يزال التفسير الروحي pneumatische ليوهان توبياس بيك يحتاج إلى بعض التوضيحات والإشارات. إذ تذكر "الأجزاء الثلاثة للكتاب المقدس" مع نتائجها للتأويل بفيلون وأوريجانوس، فيمكن أن نسأل إذا كان وكيف فهم بيك "المعنى الروحي nsensus spiritualis". فهل تجاهل الاعتراض الإصلاحي على المعنى الثلاثي للكتاب المقدس؟ هل انعكس التفسير الحرفي للكتاب المقدس في روحانية مضطربة؟ لقد أكد بيك على الارتباط بين الكلمة والروح (محاضرات عن تعليم العقيدة المسيحية، 1886، ص444 وما يليها)، ولكن- على العكس من التحديد الجاف للمعنى الحرفي في البحث النقدي التاريخي- تظهر الدعوة إلى "الإخلاص الروحي" للمفسر، ويبدو هذا كما يلي: "عند توضيحه يشكل الحرف وفق تفسيره الفيلولوجي الاستعمالي محور الدائرة، ولكنه لا يشكل الدائرة المكتملة وخلق الكلمة باعتبارها روحًا، وهو أمر يتضح لكل من يتأمل تمامًا كيف يترك المعنى تفصيلاً وإجمالاً وراءه الرؤية اللغوية المجردة في عمل فكري مهم ومكتوب باللغة الأم، وبالتالي بدون أن يمكن تمييز الإخلاص للروح والتفسير المثمر المتخصص، الذي يجمع بين تلميحات دقيقة للغاية وبين نسيم العبقرية وشمولية الرؤية، بشكل جيد عن التوجه المتحيز للعقيدة" (علم العقيدة المسيحي طبقًا لوثائق الكتاب المقدس، الطبعة الثانية 1875، ص5 وما يليها). ورفض بيك بشدة التأثيرات الدخيلة، ولكنه أراد في نفس الوقت أن يثير "معنى الحقائق العليا الخاصة في الكتاب المقدس". وهكذا "ينضج فهم ملائم تدريجيًا للكتاب المقدس في ظهور الوحي الموضوعي، وهو فهم للروح والحياة الخاصة في تعليم تاريخ الكتاب المقدس" (محاضرات عن تعليم العقيدة المسيحية، 1886، ص463 وما يليها). ولا يمكن للإخلاص المطلوب [illegible] هو "لا ينفصل" عن استعمال المقدس والخبرة الإيمانية، ودائمًا ما يكون مثل هذا الغرض منهما باستمرار بالتفكير، لأنه يحمل حقائق وكلمات الكتاب المقدس أكثر مما تحتمل، وذلك لأن الكتاب المقدس يستند

إلى فهم روحي، لا سبيل للكفر به ..." (علم العقيدة المسيحية، ص22). ومع ذلك، فالأمر ليس مجرد إثارة مشكلة باطنية، وإنما "رأي معين"، انطلاقًا منه ملاحظة نفس الموضوع. ولهذا يوضع "حدث الرؤية النقي" والذي اعتمده أدولف شلاتر في التأويل. "عين الحكيم ترى ما هو موجود، لكن عقل المغرور يختلق فرضيات" (يوهان توبياس بيك "مقدمة في منظومة العقيدة المسيحية"، 1838، ص292).

لا نجد في الكتاب المقدس عقيدة فحسب، بل "تاريخًا مقدسًا" كذلك. وهذا ما نجده في كل أعمال يوهان توبياس بيك حول هذا "التاريخ المقدس". "إن الترابط العضوي لمجمل الكتاب المقدس" الظاهر بوضوح شديد في هذا المسار الفكري يكشف عن فهم واضح للعهد القديم: "يتركب الوحي باعتباره وحيًا خاصًا في العهد القديم من خلال كائن حي إيجابي تاريخيًا ومشكلًا في الوحي الأساسي، وفيه يقوم الدين الحقيقي بإعادة إنتاج وبناء الحياة الإيمانية في نقاء أصلي وكمال شديد بحيوية إيجابية، وقوة ملموسة، ونظام متطور في ظل الديانات التاريخية الضالة "[1]. فهذا التفسير مفيد في نواحٍ عدة. فهو يحوي مصطلح "كائن حي" والذي يمكن العثور عليه بالفعل عند ينجل والذي يمثل بلا شك في عصر التنوير عنصرًا من وجهة النظر الطبيعية للتاريخ. لقد رأينا في التصنيف "الثلاثي للتأويل" كيف توجه بيك بقوة إلى فكرة الكائن الحي. وقد كان الإنسان والطبيعة عاملي توجه محددين في القرن الثامن عشر، والذي تضمن "توضيحًا" للحقائق المخفية. ودفع بيك ضريبة عوامل التوجيه في عصر التنوير. وكان مصطلح "الدين الحقيقي" أمرًا مفيدًا للغاية، فهو يحوي فرضية مناقضة "للحقيقة الدينية" في التنوير، بقدر ما هو مصطلح لظهور الوحي، ولكنه في النهاية يبقى غير محدد. ويتبنى التفكير التأملي التاريخي لليسنج وجهة النظر القائلة إن "الدين الحقيقي" قد فرض نفسه "كمنظومة متطورة" في وجود الأديان الضالة.

لقد أشار بيك كثيرًا إلى أن الوحي قد تقدم بطريقة "تمهيدية وتربوية"[2]. ونقول بعبارة أخرى إننا ننشغل بـ "الاستعادة الحرفية" لتفكير الخلاص في الحكم الإلهي الذي مر

---

[1] A. a. O. S. 115/116.

[2] A. a. O. S. 117

بعصر التنوير، واستوعب عناصر التأمل النظري لتصور ليسنج. ومع ذلك، أراد يوهان توبياس بيك بمنظومة الخلاص في الحكم الإلهي أن يضمن للمرء مكانًا فريدًا للوحي في الكتاب المقدس. فالطابع الإنتاجي للوحي يستبعد النواحي المتمركزة حول الإنسان والغنوصية. وعلامة هذه القيادة واستمرار "إنتاجية" الوحي هي البشارة. وتنبثق من عنصر البشارة الحركة المستمرة للوحي، التي تطلق مصطلح العهد وشعب الرب من الطابع الخاص إلى العام، ومن الظاهر إلى الباطن ومن الحاضر إلى المستقبل"[1]. لقد سعى بيك بهذه الأفكار إلى شرح لعلم التربية الفردي المعد سلفًا[2]، والذي ينطلق من البشارة إلى الوعد بالوفاء، ثم مرة أخرى من البشارة إلى الوعد بالوفاء بـ"الوحي التام". وبعد ذلك يجلب العهد الجديد "أفضل تعبير عن الحقيقة الضمنية (المبهمة) الموجودة بالفعل في العهد القديم"[3]. ومن هنا يمكن وصف العهد القديم كله بأنه "وثيقة وحي معدة سلفًا"[4].

عرض يوهان توبياس بيك في عمله "محاضرات عن علم العقيدة المسيحية" (1886) لاهوت تاريخ الخلاص بالتفصيل. فهو يسأل في العهد القديم عن مضمون النبوءة الكاشفة، وعن حقائق مملكة الرب في القول والفعل، في العقيدة والتاريخ" (ص337). وتنثر النبوءات حقائق الوحي الجديدة باعتبارها بذورًا لنظام حياتي جديد وباعتبارها عناصر لمزيد من التطور التاريخي تدريجيًا"(ص337). ولذلك فإن النمط الأساسي وروح التعليم ترتفع من البذرة إلى الكمال، وتنتج في مسار تعليمي متصاعد من خلال جميع فترات وأشكال ومراحل التطور" (ص349 وما يليها). وتجب مراعاة هذا العنصر التفنيدي (ص363) في العهد القديم. وشكّل الوحي الخاص في العهد القديم جوانب التطور الجوهرية لدين الإيمان العام أو الطبيعي تدريجيًا في علاقة مادية وشكلية للتمهيد لإكمال مستقبلي مكثف وواسع النطاق لهذا الدين" (ص368 وما يليها). وطاقة روح التعليم الإلهي هي القيادة والقوة الدافعة إلى الأمام. ويقدم تاريخ الخلاص "باعتباره سياقًا عضويًا" (ص472). ولذلك يُجبر المفسر على إدراك العلاقات الأساسية الواضحة"

---

(1) A. a. O. S. 122.
(2) A. a. O. S. 122.
(3) A. a. O. S. 237.
(4) A. a. O. S. 238.

في هذا السياق والتأكيد عليها في التفسير. ثم "يجد المرء في الأفكار الأساسية والحقائق الأساسية تطابقًا ونتيجة منطقية، وتصنيفًا وتناغمًا، مما يجعل المؤلفين المختلفين يبدون باعتبارهم مؤلفًا واحدًا. ولا يوجد تشابه عند المقارنة الأدق مع المجموعات الأدبية الأخرى لشعب ما على مدار قرون كثيرة" (ص452 وما يليها). وروح الوحي نفسها هي التي تعمل في نهاية المطاف. و"نفس الروح التي هي المبدأ السببي والقانون الأساسي لحياة المملكة الجديدة، وهي بطبيعة الحال أيضًا الهامة لمعرفة هذا الدين" (ص345).

نكتشف من هذه الرسائل من منظومة يوهان بيك كيف تم عرض حكم الخلاص الإلهي في الكتاب المقدس في رداء لغوي ورداء تصوري لفلسفة التاريخ التنويري والتأمل النظري عند ليسنج. لقد خطط بيك في إعلان دقيق لسر ومعجزة الوحي، ولأن البشارات تاريخ خلاص في الكتاب المقدس، والذي حاول أن يدمج كل العناصر الإنسانية والتاريخية ووضعها تحت موضوع واحد "تعليم التربية ". وتحولت سعة المعرفة المنطلقة من تعلم eruditio النزعة الإنسانية -كما كانت عند كالفين - إلى تفسير لتاريخ الوحي. وهكذا بالإضافة إلى مسار التطور التاريخي، الذي رسمه فاتكى وإيفالد في تعديل مثالي لفلسفة التاريخ التأملية النظرية، يظهر تاريخ خلاص لاهوتي-كتابي. وعلى العكس من استمرار تطور التناقض بين جروتيوس وكوسيوس، الذي لاحظناه، فقد وصل إلى ذروته في التناقض بين فلهاوزن وهوفمان.

55. أوجست تولوك ورودولف شتير

نلتفت إلى عالمين باللاهوت ينتميان إلى دائرة ما تسمى "النزعة الإحيائية". ويجب بشكل خاص من هذه الدائرة الإشارة إلى البارون فون كوتفيتس. كما تجدر الإشارة إلى أن أوجست تولوك (1799-1877) درس اللغات الشرقية في برلين وتخرج كعالم متخصص، عندما قوبل بالدعوة إلى اتباع المسيح من خلال البارون الأتقى وأعطى لحياته تحولًا حاسمًا. واستطاع تولوك خدمة المسيحية الحية المرتبطة

بالكتاب المقدس. فقام بالتدريس أولاً في برلين، ثم أصبح بدءًا من (1826) أستاذ كرسي في مدينة هالى. وقد كان ذلك المعلم الأكاديمي الذي مارس تأثيرًا بعيد المدى بين الطلاب من خطبه ونشاطه الرعوي يكن محبة خاصة للعهد القديم. وقد سأل تولوك بوعي عن البحث النقدي التاريخي، واستفسر عن "المضمون الحقيقي" للكتاب المقدس، وأوعز إلى تلاميذه الاقتراب من الكتاب المقدس بخشوع. وعلّم تولوك أيضا مثل يوهان توبياس بيك وحدة واستمرارية أقوال الكتاب المقدس، دون أن يطور بالطبع منظومة مكتملة لتاريخ الخلاص. وكان التسلسل الموضوعي للكتاب المقدس ذا أهمية قصوى بالنسبة له عن أي شيء.

ولسوء الحظ شهدت بحوث العهد القديم تطوير هذه العادة السيئة التي لم تحظَ بكثير من الاهتمام من جانب هؤلاء العلماء الذين لم يعترفوا بوضوح بالبحث النقدي التاريخي، حتى إذا أولاهم المرء اهتمامًا بالأساس. إن مثل هذا السلوك يضر الحوار والتقدم في العلم اللاهوتي بشكل كبير، وربما لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح. وظلت الكثير من الاقتراحات والاكتشافات غالبًا خارج الاهتمام وغير مستغلة، لأنها كانت موجودة تحت ظل نقد النقد. ولقد لاحظنا بالفعل عند مناقشة اللاهوت عند يوهان توبياس بيك، أي معارف مهمة عرضت. وقدم تولوك كذلك مجموعة كاملة من الإسهامات الجديرة بالاهتمام لتفسير العهد القديم.

إذا كانت ترجمة وتفسير المزامير، التي قدمها أوجست تولوك في (1843)، سعت بوعي إلى فهم "المغزى الإلهي" للأناشيد والصلوات، فلا ينبغي للمرء أن يغفل أنه تم تقديم تمهيد مميز وموجه تاريخيًا لكل مزمور. فمن ذا الذي اهتم بأن تولوك قد تبنى مسميات التصنيفات عند دى فته وحققها بطريقة خاصة جدًا؟ وهكذا سمى في تفسير المزامير المزمور الأول "المزمور التعليمي"، ومزامير دعاء مثل المزامير 2، 22، ومزامير مواساة نجدها في المزامير4 و11، ومزامير رثاء (أو مرثيات) تظهر في المزامير5 و6 و7 و12. ومزامير المدح في المزامير8 و16 و19 وأخريات، ومزامير شكر في المزامير9 و21 وأخريات. واعتبر تولوك

المزامير15، 25 أناشيد احتفال. ومن المؤكد أن هذه الملاحظات طبعت بخط صغير، فهي تهدف إلى توفير أساس لفهم "المغزى الحقيقي"، ولكن لا يمكن المبالغة في ذلك. وكذلك طبعت بحروف صغيرة بعض المعلومات عن "الموقف"، والتي تتبع بيان التصنيف المقتضب. وهكذا، نقرأ مثلا عن الاصحاح 29: "من أجل المشاركة مع مشاعر المغني يجب على المرء أن يفكر في عاصفة رعدية من الشرق، وخاصة في فلسطين الجبلية والتي ترتبط بدوي مخيف في الجبال المحيطة وغالبًا ما يصحبها هطول المطر وينتشر الفزع على الإنسان والحيوان والخراب في المدن والحقول"[1]. أو نوضح ذلك باختصار شديد، مثل توضيح المزمور 35، كما يلي: "إن موقف الشاعر كما نعرفه عند داود هو موقف المطارد بدهاء (7 و8) واتهامات باطلة (فقرة 11)، بينما هو مسالم وليست لديه الرغبة في الانتقام (12 و13)"[2]. وبالطبع، هذه التفسيرات التمهيدية الأولى غالبًا ما تحتوي على انعكاسات مشكوك فيها. ولذلك نقرأ عن المزمور 45 ما يلي: "إنه مزمور شعري رائع، يمكن أن نعتقد- كما لو كان موجودًا في مجموعة الأناشيد المقدسة لإسرائيل- أنه نشيد زفاف إلى ملك دنيوي، والذي يتم التنبيه على عروسه أن تنسى بيت أبيها وتستسلم إلى زوجها وسيدها. ولكن بما أن هذا النشيد الدنيوي لم يتم استيعابه في مجموعة الأناشيد المقدسة، فيقودنا هذا إلى تخمين أهمية مجازية لهذا النشيد"[3]. ويأتي التفسير الفعلي للنص بعد هذه المقدمات والأفكار الأولية. ويسعى هذا التفسير لسماع وفهم الكلمة المقدسة فقط. ونكتشف بوضوح كيف أن التأثيرات اللاهوتية الكتابية المضادة تميل إلى أن تقود من قدرة التصرف التحليلي النقدي غير المحدود عبر كلمة الكتاب المقدس المعترف ببشريتها إلى مقابلة مع كلمة الرب. ويشغل الجهد العلمي في هذه المقابلة مكانًا ثانويًا للاستماع إلى المضمون الإلهي الفعلي.

---

[1] A. Tholuck, Übersetzung und Auslegung der Psalmen, 2. Aufl. 1873, S. 218.

[2] A. a. O. S. 250.

تجدر الإشارة هنا فقط إلى أن تولوك لم يكن بأي حال من الأحوال مع الرأي بأن جميع مزامير داود يجب أيضًا أن تكون مكتوبة من قبل داود .ومع ذلك فهو يفهم هذه المزامير "بروح داود".

[3] A. a. O. S. 295.

يجب بالإضافة إلى تولوك ذكر رودولف شتير (1800-1862) كأحد علماء اللاهوت التابعين للحركة الإحيائية الذين انقلبوا على البحث النقدي التاريخي، وبخاصة أحادية التفسير التاريخي النحوي. وتم عرض نواياه التأويلية في عمله الصادر (1828): "توضيحات للفهم الإيماني للكتاب المقدس إجمالاً وتفصيلًا". فهو مهتم بتفسير الكتاب القدس، حيث تعد تفسيرات العهد الجديد لمواضع العهد القديم ضرورية لفهم البشارة في العهد القديم. ويركز اهتمام شتير الأساسي على العهد القديم. ويكشف هذا بوضوح في عمله "تفسير المزامير" (1834). ومع ذلك، تركزت جهوده أيضًا بشكل خاص على تأويل جديد، حيث تم عرضه في مراحل عمل منهجية. وهكذا ظهر في (1839) عمله "مراحل تفسير الكتاب المقدس وهدفها". واعتبر شتير مثل بيك وتولوك الفهم الحقيقي للعهد القديم بأنه "تصريح من أعلى"، أي باعتباره وحيًا. لهذا فـ"الفهم الحقيقي" يجب أن يعزى لفقه لغة خاص ينبغي أن يطابق الموضوع المقدس بالمغزى الذي قصده بيك من "النقد الروحي". لقد تخيل شتير في تركيبة تخمينية كيف تجعل الكلمة الإلهية الأزلية الكتابات البشرية ممكن استعمالها وتحققها روحيًا[1]. فالتفسير التاريخي النحوي الذي لا يراعي هذه الأحداث الداخلية ولا يتكيف معها، لا يمكن أن يرى ويفهم الكتابة المحملة روحيًا. وأراد شتير طبقًا لذلك البدء بـ "التفسير الروحي" في البحث التاريخي النحوي، أي في "الفيلولوجيا المقدسة".

لكن كان للأفكار عن الاستعمال الخاص للكتابة نتيجة أخرى، وهي أن شتير تحدث عن "الرمزية المقدسة للغة"[2]، التي تقدم في كل كتابة ثروة من المعاني لا تنضب. وبهذا بدأت إمكانية جديدة لعلم الأنماط على أساس لاهوت الكتاب المقدس النحوي الروحي. وتجب ممارسة "تفسير رمزي روحي" خاصة في

---

[1] R. Stier, Die Stufen und das Ziel der Bibelauslegung, 1836, S. 186.

[2] A.a O. S. 465.

العهد القديم الذي يحوي ديمومة رمزية(1). ويمكن أن يعني الأمر في هذا السياق ما يلي: "إن رمزية اللغة الروحية هي كيان عضوي متكامل أكثر بكثير من كونها نحوًا، ونمط الحكم الإلهي في العهدين (القديم والجديد) يواصل تطوره في براجماتية أدق من أي تاريخ"(2). ويفهم المرء هذه التصريحات مع كل مطالبها التأملية، إذا اكتشفنا فيها الرد على البحث الشكلي والتاريخي النحوي الجاف في بداية القرن التاسع عشر. ولم يستطع شتير أن يرضى بأن يظل التفسير في عصره متعثرًا في مقدمات الكتابات التاريخية البشرية. وأراد اكتشاف أعماق الكتابة والمنفعة اللغوية الرمزية للحكم الإلهي في العهد القديم. وإذا أراد علم اللاهوت في الجامعات أن يواصل ممارسة التفسير التاريخي النحوي بهدوء، فلا يجب أن ينسى أن "الإضاءة الصوفية لأعماق وأسرار كلمة الكتاب المقدس ضرورية"(3). ويسمى شتير "الإضاءة الصوفية" أو "التصريح من أعلى" حدث الفهم الحقيقي والنهائي. وهذا التأويل الموجه بشكل صارم إلى فكرة الوحي لا يجب أن يخضع لإغراء التوجيه المنهجي إلى التفسير النمطي. ولقد عرف شتير أنه لا يمكن وضع قواعد تأويل تنظيمية. ويتضح أن المفهوم الرمزي الروحي المميز هو "غير مجسم تمامًا"، إذا طُلب من رب الكتاب المقدس، عيسى المسيح، إيضاحه وفتحه.

ويحدث هذا الفهم بدون استنساخ أو بعثرة للعواطف من خلال العبء التعليمي الذي يجلبه الكفر من كل صوب وحدب"(4). ونستشف قوة الملمح الصوفي في هذا التأويل من التوضيح التالي: "إن أكبر سر تحدث عنه كتاب الرب في المعنى الداخلي، ورمزه هو تاريخ المسيح، فإن المسيح المولود بشكل باطني اجتاز طريقًا من

(1) A. a. O. S. 464 und 469. – 476 8 .

(2) A.a O. S.480.

(3) A.a O. S. 474.

(4) A.a O. S.476.

المعاناة إلى المجد"[1]. وقد تجاهل المرء هذه الأفكار الصوفية الغامضة لرودولف شتير، ولم يتمكن من فهم أن عالم اللاهوت قد بحث وتلمس هنا السر الإلهي في الكلمة البشرية. ألا يعد هذا التأويل الصوفي الغامض علامة على أنه كان يوجد في بداية القرن التاسع عشر علماء لاهوت شجعان، والذين رأوا في البحث التاريخي النحوي والبحث النقدي التاريخي، أن الموضوع الفعلي لرسالة الكتاب المقدس مشوه وفاسد؟ ومن المناسب أن نتجاهل هذه التناقضات ضد الاتجاهات البحثية السائدة ونطرحها جانبًا باعتبارها عائقًا نقديًا أرثوذكسيًا. إن أي شخص قد أدرك كم من الكتاب المقدس تم ملؤه بمحتويات أيديولوجية للأصل الرومانسي والعقلاني والمثالي في البحث النقدي التاريخي في بداية القرن التاسع عشر، سيكون بالتأكيد قادرًا على فهم أن لاهوتيين مثل بيك وتولوك وشتير قد وجهوا الاهتمام مرة أخرى إلى المضمون الموضوعي الغريب والسياق الداخلي للكتاب المقدس. وبالتأكيد، سيكون من المؤسف أن هؤلاء الرجال قد أهملوا البحث النقدي تمامًا، ولم يفهموا الدوافع والاتجاهات الخاصة للنقد التاريخي. ولكن لا ينسى المرء عندئذ أن البحث التاريخي النقدي قد تلقى دوافعه ومقوماته الأساسية من حركة التنوير المتمركزة حول الإنسان؟ وقد دفعت هذه الدوافع والمقومات الأساسية بيك وتولوك وشتير إلى اتخاذ إجراءات مضادة. ومع ذلك، يجب في النهاية اعتبار أن أوجست تولوك ورودولف شتير أيضًا قد أعطوا ميولًا ثانوية نسبيًا للاتجاهات البحثية السائدة. وحدث هذا بقدر أكبر عند هرمان أولسهاوزن وأوجست هان. وفي بداية القرن التاسع عشر وضعت المهام اللاهوتية الخاصة بالكتاب المقدس هنا في نفس الترتيب مع التفسير التاريخي النحوي. وسنتناول هذا الترتيب المتساوي في الفقرات التالية بعدما تحدثنا عن ترتيب البحث النقدي تحت "التفسير الروحي".

---

[1] A.a O. S.476.

56. هرمان أولسهاوزن وأوجست هان

إذا كنا سنتناول في هذه الفقرات ردود الفعل ضد البحث النقدي التاريخي، فيجب توضيح أهمية هذا التفاعل من خلال المقارنة المميزة. فقد اكتشف البحث النقدي التاريخي البشرية المطلقة لكلمة الكتاب المقدس. وطالب هيردر في مقدمة عمله "رسائل تتعلق بدراسة اللاهوت" بأنه: "تجب قراءة الكتاب المقدس بشكل بشري، لأنه كتاب كتبه بشر إلى بشر. فلغته بشرية، والأدوات المساعدة التي كتب وحفظ بها بشرية. فالإنسان بعد كل شيء، هو المغزى الذي يمكن فهمه به، وكل أداة مساعدة توضحه، والغرض والهدف الكاملين لتطبيقه. بحيث يمكنك أن تعتقد بأمان أنه كلما قرأت كلمة الرب (بأفضل معنى للكلمة) بشكل أكثر إنسانية، كلما اقتربت من غرض كاتبه، الذي خلق الإنسان على صورته، ويتصرف في كل أعماله وأفضاله (حيث أظهر نفسه كإله) بالنسبة لنا كإنسان"[1]. وينبغي أن نستحضر هذه الكلمة لهيردر في هذا الموضع من عرضنا مرة أخرى، لأنها تعلن بجرأة عن اكتشاف عظيم للبحث النقدي التاريخي، وهو بشرية الكتاب المقدس. وخلافًا لهذا الاتجاه تقف كلمة يوهان توبياس بيك في كل الأعمال، فيقول: "يسمى الكتاب بالتالي كتابًا مقدسًا، لأن كلمته تأتي من الرب باعتبارها وحيه، ومكتوبة في الرب (في الروح القدس) من قبل بشر مقدسين، وتقودنا إلى الرب من خلال تقديسه"[2]. فهذا هو سعي أولئك اللاهوتيين الذين نستعرضهم في هذه الفقرات. فهم يريدون الإشارة إلى كلمة الرب المقدسة التي تلتقي في كلمة الإنسان القارئ والمستمع الورع.

فهرمان أولسهاوزن (1796-1839) الذي نتحدث عنه الآن كان شقيقًا ليوستوس أولسهاوزن الذي ذكرناه من قبل. وظهرت أبحاثه في التأويل زمنيًا قبل أبحاث بيك وتولوك وشتير. وظهر عام (1824) عمله المثير "كلمة عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس".

---

[1] انظر: 30 §

[2] انظر: 52 §

ن نوجه انتباهنا إلى عمل معلم العهد الجديد، والذي هو مهم أيضًا للاهوت

لكن كيف يمكن للمفسر أن يميز "المعنى الأعمق" في المقابل الواجب تفسيره؟، أجاب أولسهاوزن: "الضوء فقط يرى الضوء". "الروح فقط يمكن أن تدرك الروح وتطور مضمونها"[1]. فالإنسان، إذن، يفهم الكتاب المقدس فقط وطبقا لما هو عليه هو نفسه، وما سوف يكون. ويشارك كشخص في هبة الروح القدس، ويمكنه أن يفهم الكتاب المقدس وفق الموضوع بشكل صحيح، أي طبقًا للمضمون الحقيقي للنص[2]. وتم هنا التعبير عما علّمه لاحقًا يوهان توبياس بيك. ولكن أولسهاوزن لا يستوعب البحث التاريخي النحوي من خلال المطالبة بمفهوم النقد الروحي، بل إنه نسق البحث النقدي مع السؤال الأساسي عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس.

إن تفسير هرمان أولسهاوزن العميق للكتاب المقدس لا يزال بحاجة إلى بعض التوضيحات فيما يتعلق بمقوماته المسبقة. وتجب في البداية مراعاة ما يلي: "يبدو لي أن الفهم الأساسي عند التفسير الأعمق للكتاب المقدس... هو الظن أن يكون لأي موضع في الكتاب المقدس معنى مزدوج، أي معنى مختلف عما تقوله الكلمات. وعلى العكس من ذلك، يجب أن ينظر إلى هذا في كل التفسير، على أنه القاعدة العامة الأكثر شمولية، وأن الكتاب المقدس ليس له معنى آخر إلا بالمعنى البسيط للكلمة، ويكمن تحت هذا المعنى معنى أعمق فقط. ووحدة المعنى، بالمعنى المفهوم بشكل صحيح، هي قانون أساسي ضروري، وبدونه لا يمكن تجنب المعنى المطلق. ويجب أن يحدث دائمًا ارتباط ثابت وضروري بين المعنى الحرفي للكلمة والمعني الأعمق لهذا المعنى. ومن أجل هذه العلاقة فإن التفسير التاريخي النحوي هو الشرط الأساسي لأي تفسير، لأنه يعرض بشكل منطقي وبدقة كاملة بدون مراعاة للمنظومات" (كلمة عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس، 1824، ص88). لقد أراد أولسهاوزن وفق ذلك أن يتوجه في البداية وبوجه خاص إلى "المعنى الحرفي" sensus literalis. ومع ذلك فقد عاب التفسير التاريخي النحوي لعدم اتساقه. ويجب أن تنطبق في التفسير جملة لوتر "كل كتاب محلي لا يحدد الذكاء". ويمكن في الأساس فهم هذه النصوص لمن يتناول الكتاب المقدس بمسائل محددة تمامًا وضرورات وجودية. وفي المقام الأول، لم يتحدث أولسهاوزن بالاختلاف عن يوهان

---

[1] Theol. Stud. u. Krit, 1829, S. 814.

[2] A. a. O. S. 812.

توبياس بيك عن الروح، ولم ير فهم الكتاب المقدس باعتباره امتيازًا حصريًا لأولئك الذين ينتمون إلى الطبقة التي تم الترويج لها بشكل خاص والمكرسين والمرحومين"، وبدلًا من ذلك يتم الحديث غالبًا عن "الفقراء في الروح" الذين لا يستطيعون نقل أنظمة ومبادئ الاكتساب من الكتاب المقدس. وتنتج منهم عمق الحقيقة في الكلمة (تفسير الكتاب المقدس، كلمة أخرى عن المعنى الأعمق للكتاب المقدس، 1825، ص 51).

سلك أوجست هان (1792-1863) أيضًا مسلكًا مشابهًا. فقد دافع عن التفسير التاريخي النحوي ضد أي معنى استعاري دخيل. ومع ذلك، وضع هذا التفسير العلمي في خدمة الاقتناع بأن المسيحية جاءت من وحي استثنائي. وتبعًا لذلك فإن مهمة أي تفسير هي اكتشاف "المعنى المقدس" لنصوص الوحي. ويحدث التفسير في ثلاث مراحل، هي: 1- أنه يكتشف المغزى التاريخي. 2- يترك الكاتب يعلن عن نفسه. 3- يبحث عن المعنى المقدس[1]. وفي الطريق إلى هذه المراحل من المستحيل منذ البداية إدخال أفكار دخيلة في النصوص. وقد اعترض هان بشكل هجومي على التفسير النقدي التاريخي لـدى فته، والذي أدخل أفكارًا فلسفية غريبة في الكتاب المقدس.

57. أرنست فيلهلم هنجستنبرج

يجب ذكر أرنست فيلهلم هنجستنبرج (1802-1869) بوجه خاص ضمن علماء اللاهوت الذين واجهوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر تأثير البحث النقدي التاريخي والبحث التاريخي النحوي. فعندما كان طالبًا عمل بحماس كبير في الاستشراق، لكنه دخل فيما بعد في علاقة وثيقة مع أوساط حركة التقوي، والتي - كما أعلن بنفسه - تبرأت من "الحمى الفلسفية" ووصلت إلى فهم لاهوتي جديد.

---

[1] انظر:

J. Wach, Das Verstehen, II. Bd. Die theol. Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann, 1929, S. 238.

وعلى أساس علاقاته الجيدة مع أقطاب حركة اليقظة البروسية استُدعي هنجستنبرج إلى برلين ومثّل هناك ما يسمى " لاهوت إصلاح الإصلاح Repristinationstheologie"، الذي رفض الفكر العقلاني والتاريخي والحركة الذاتية المنطلقة من شلايرماخر وأراد تجديد العقيدة الكنسية القديمة والبروتستانتية القديمة. وتم تقديم هذه الأفكار إلى تفسير العهد القديم بوجه خاص، والذي اعتبره هنجستنبرج خطيرًا للغاية. ولقد ذهب التجديد هنا بعيدًا لدرجة إحياء موروث التفسير في المعابد القديمة باعتباره عاملًا موثوقًا في تفسير النص، وقد وصل إلى آفاق جديدة. وبما أنه تم اعتماد أسفار العهد القديم في الكنيس اليهودي، فيجب أن يكون حسب رأي هنجستنبرج اللاهوت المتضمن في هذا الأسفار المعتمدة ذو أهمية لفهم مجمل العهد القديم.

إن أعمال هنجستنبرج الرئيسة عن العهد القديم منها عمله "العلم المسيحي (كريستولوجيا) للعهد القديم" في ثلاثة مجلدات وعمله "تاريخ مملكة الرب في العهد القديم" الصادر في مجلدين[1]. ويمكن بالإضافة إلى ذلك ذكر مجموعة من التفاسير. ويعد تمسك هنجستنبرج فى عمله عن"تاريخ مملكة الرب في العهد القديم"- نذكر مثالًا مميزًا فقط- بالتأريخ في العهد القديم سمة من سمات التجديد غير المشروط الذي يرفض أي نقد تاريخي. وتميز الحسابات الغريبة والتكهنات التأريخية طريقة العمل "التاريخية". وهكذا وضع تاريخ مملكة الرب في إطار زمني خيالي في تأكيد أسطوري وتراجع عن إسرائيل التاريخية في هيكل تأريخي افتراضي. ورسم "لاهوتًا لتاريخ الخلاص" ذو درجة خاصة وكرامة فريدة. ولا يمكن مقارنة هذا اللاهوت مع ما يسمى "تاريخ الخلاص" في الموروث الكنسي التقليدي. ويتوافق باستمرار منذ كوشيوس التاريخ والتفسير والعقيدة في صورة التاريخ الكتابي التقليدي للتاريخ. وينتج عن الانسجام بين هذه العناصر الثلاثة الفكرة الأساسية للنمط Typos. وهذا يختلف تمامًا عن طريقة عمل هنجستنبرج. وهنا يتم رفع الموروث الكتابي واليهودي إلى العقيدة التي تحدد كل شيء في البحث التاريخي والتفسير. وساد المجاز

---

[1] E. W. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 2. Bd. 1869-1871.

في التفسير الفردي الموافق للتقليد السكندري اليهودي. وتمت محاصرة الفكرة المهمة جدًا في لاهوت تاريخ الخلاص عن الترتيب الزمني من خلال موروث العقيدة في المعابد اليهودية.

وبالتالي لا يعد تاريخ مملكة الرب تاريخًا، وإنما بناءً تعليميًا يمكن التحكم فيه. وبهذه الطريقة يجد التفكير غير التاريخي للأرثوذكسية استمرارية في التصور التاريخي المزيف لعلماء لاهوت التجديد. ويتضح بوجه خاص في كتاب "كريستولوجيا العهد القديم" كيف تجاهل هنجستنبرج التاريخ الحقيقي في العهد القديم. وتقلص رؤى الكريستولوجيا كل الحياة التاريخية. فالنبي ليس رسول يهوه الذي يجب أن يبلغ كلمة معينة في زمن معين، إنه راءٍ ينظر باستمرار إلى الوظيفة النبوية والكهنوتية الأعلى للمسيح. وهكذا ورد في تفسير مميز عن نبوة إشعيا: "لا يظل النبي واقفًا عند التطور التالي له، بل تبدو عينه في حالة نشوة لوعي سام، كما لو كانت وعيًا مجهزًا، والذي يوجد فيه في هذا الوقت في آفاق بعيدة. وقد رأى كيف سيحل الحكم البابلي فيما بعد محل الحكم الأشوري الذي بزغ في عصره. ورأى كيف سيجد هذا الحكم البابلي الحقل في يهودا ممهدًا للحصاد. ورأى كيف تهيأ الانهيار للمتكالبين على الدنيا من خلال كورش المنتصر من الشرق، وكيف أطلق كورش شعب الرب من المنفى، ورأى في نهاية تطور الأحداث مخلص العالم، الذي رسم صورته بألوان حية"(1).

وقد فهم هنجستنبرج سفر إشعيا باعتباره وحدة واحدة في ضوء تقدير النقد الأدبي والتاريخي وبالاستناد على موروث الأسفار القانونية في المعابد اليهودية. وتقترب من "وجهة نظر الرؤيا" لإشعيا الأحداث التاريخية في القرنين الثامن والسادس قبل المسيح، وفي نهاية هذا التاريخ المزدحم بـ "النظرة النبوية" ظهرت على الفور صورة المسيح(2). ولقد هوجمت التفسيرات الجديدة انطلاقًا من هذا الموقف. واتهم دى فته وجزينيوس وهيتسيج بأنهم

---

(1) Christologie des Alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen, II. Bd. 1855, 2. Ausg, S. 3.

(2) A. a. O. S. 4.

دمروا بأعمالهم التاريخية هيكل اعتماد النص[1]. وبالتالي، وفقًا لرأي هنجستنبرج، اتخذ هؤلاء الباحثون أنفسهم إمكانية فهم أعمق ومترسخ في سياق الكتاب المقدس. ولم يكونوا مؤهلين لرؤية سر المسيح في الاصحاح (53) من سفر إشعيا الموجود في نقطة نظر المنظور النبوي. وتدخلت هنا أيضًا محاولات تفسير تاريخية. ولكن هنجستنبرج أوضح ما يلي: "لا يمكن اعتبار الأسباب ضد التفسير المسيحاني سوى أنها غير مهمة. فلا يوجد أحد منهم يمكن (أن ينتحل شخصية الفاحص) أن يعجب من هو قادر على اختبار الحقائق"[2].

لا يمكن فهم مقاصد اللاهوت عند هنجستنبرج، إلا إذا لاحظناها من خلال الترابط مع التأثيرات الأخرى المضادة للبحث النقدي التاريخي الذي ناقشناه. فقد احتج هنجستنبرج على وضع أي تفسير في الصدارة يتغاضى بتمايز نقدي عن السياق العميق ووحدة الكتاب المقدس كله. ولكن لإعادة الصلاحية للسياق ووحدة الكتاب المقدس أعاد هنجستنبرج إحياء موروث الأسفار القانونية في المعابد اليهودية. وبعد ذلك، تم إنشاء هذا التقليد على سبيل المثال في سفر إشعيا،المقومات المسبقة لـ" العنصر المستغرق للزمن"، التي يمكن أن يظهر فيها موضوع الكريستولوجي في أسرع وقت ممكن. إن "التاريخ" عامل معوق تمامًا بالنسبة لعالم اللاهوت التجديدي. وإذا تم القيام بكل شيء في "تاريخ مملكة الرب في ضوء العهد القديم" من أجل بناء جسر أسطوري مع تصور "تاريخ خلاص" إشكالي بشكل غير عادي، فسوف يزيل موضوع الكريستولوجي أي فرق، كلما أمكن.

إن "التفسير المستغرق للزمن" الذي يتم تنفيذه في ضوء تقاليد المعابد اليهودية قد أثر على الفور على التأويل الكامل. وحيثما تفسر كلمة الكتاب المقدس يسعى هنجستنبرج أن يميع ويخفي العنصر التاريخي الزمني بسرعة بقدر الإمكان. ويقدم المجاز الأدوات لمثل هذا التفسير غير التاريخي للنص. وهكذا نقرأ في مقدمة تفسيره لسفر نشيد الإنشاد: "لم أزعم فقط، بل برهنت في كل موضع مقارنة الاستعمال اللغوي الرمزي الكامل في

---

(1) A. a. O. S. 75 ff.

(2) A. a. O. S. 360.

الكتاب المقدس، حيث يكشف البحث المعمق عن وحدة وضوح رائعة "[1]. وبصورة عامة اعتبر هنجستنبرج نفسه رائدًا في "البحث المتعمق"، الذي يعرف كيف يدرك الطبقة الرمزية المترابطة والمتماسكة لأقوال الكتاب المقدس. ولم يتم الوصول إلى هذه الطبقة ويكتشفها البحث النقدي التاريخي. وقدم هنجستنبرج أدلته في هذه الطبقة.

وقد فتحت كل الأبواب للمجاز والتورية. ويمكن التأكد على الفور في الصفحة التالية من تفسير نشيد الإنشاد إلى أي "نتائج" تقود هذه الطريقة خيوط العمل. ويعود نشيد الإنشاد وفق تقليد الكنيس إلى سليمان. واتبع هنجستنبرج بالطبع هذا التقليد، ولكن ليس بدون تحفظ للفهم "الأعمق". ولا يدور الأمر حول سليمان الدنيوي، بل حول "سليمان السماوي". ولكن كيف يمكن للمرء الوصول إلى مزيد من التفسيرات عندما نقرأ ما يلي: "سمى سليمان نفسه في العنوان مؤلف الأناشيد وسمى موضوعه سليمان السماوي الذي كرس كمثل أعلى عند مولده؟ وهنا لا يعد التفسير مجازيًا، وإنما أسطوريًا للغاية، وهذا استنتاج للتفسير الذي ينحرف عن أي بحث تاريخي. وتثير هذه التفسيرات عند القارئ ليس فقط الابتسامة المكبوتة، بل إنه لا يمكن تحملها. لقد أخطأ هنجستنبرج في نسج التفسير الباطني، الذي لا يستطيع أحد إتباعه. ويتضح هذا في تفسيره لنشيد الإنشاد.

يسعي هنجستنبرج في مسائل نقد الأسفار الخمسة إلى إقامة حوار عادل بين الطرفين، أي الطرف النقدي والطرف المحافظ. ولكنه لم يجد المسار الصحيح لتحقيق ذلك. وأقر بطريقة تبريرية أن الفرضيات النقدية تطلبت استنتاجات معينة، لكنه ادعى لنفسه موقع الرئيس. وهكذا تمت مواجهة النقاد بما يلي: "إن الأسفار الخمسة موثقة من الرب ورسله، وشهادتهم مختومة بالروح القدس لمن يتعمق في مضمون هذه الأسفار بعقل متدين" (مصداقية الأسفار الخمسة، المجلد الأول، 1836، ص76 وما يليها). وإذا افترض باحثو النقد التاريخي صحة الأسفار الخمسة، فعليهم التخلي عن فكرة الرب و"الشعور مجددًا بالفزع المنسي من فترة طويلة عن عظمة الرب المقدس والعادل". وهكذا يصبح التذكير صبرًا متبادلًا! وألغى التنبيه بالصبر من خلال أقوال فظة وغير صبورة.

---

[1] Kommentar über das Hohelied Salomos, 1853, Vorwort.

وبينما امتلك بيك وتولوك وشتير انفتاحًا نسبيًا على الحقائق التاريخية، وضع هنجستنبرج نفسه تحت ضغط إصلاحاته. وقد وصل إلى طريق مسدود من المجازات والأساطير بتوجيهاته إلى إبراز "المعنى الأعمق للكتاب المقدس". وقد يتضح من الأمثلة أن الإعراض عن واقع التاريخ يستلزم بالضرورة التفكير الأسطوري عن العهد القديم وأحداث المسيح. فكيف وجد بحث العهد القديم طريقه الآن؟ هذه هي القضية الكبرى. لقد كان يواجه خطرًا إما أن يقع ضحية لاختيار البحث التاريخي ذات الفرضيات الإيديولوجية الفلسفية أو دوامة تاريخ الخلاص الأسطوري. وقد كان مهددًا من ناحية بالسقوط في الأبحاث الفردية التاريخية الإنسانية، ومن ناحية أخرى الوقوع في التخمينات المتجاوزة للتاريخ والإلهية. ولم تحدث مواجهة بين الاتجاهين في بداية القرن التاسع عشر. وأدى الحوار بقليل من الحماس إلى التفاهم. وشكل هرمان أولسهاوزن وأوجست هان استثناءً. وكانت نبرتهما جدلية وعدوانية غالبًا. لذلك تطور في معسكرين مختلفين اتجاهان متضادان في تقليد علم الكتاب المقدس، الذي منه يمكن عرض جانب واحد فقط من كلمة الرب المتجسد. فما رآه الإصلاحيون، أي سر ومعجزة بشرية الكلمة، ظهر الآن في اللاهوت متجاورًا بعدما أن أكدت الأرثوذكسية على إلوهية الكتاب المقدس وأكد عصر التنوير على بشريته.

58. يوهان كريستيان كونراد فون هوفمان

إن التوجهات اللاهوتية الكنسية التي سعت إلى بحث التاريخ النقدي بتصور التاريخ المقدس، قد اكتملت وتوجت في الإنجاز العلمي لكونراد فون هوفمان. وأعماله الرئيسية هي "النبوءة وتحقيقها" (1841-1844) و"برهان الكتاب المقدس" (1852-1856) و"تأويل الكتاب المقدس" (نشره فولك سنة 1880 بعد موت هوفمان). ولن يكون من الممكن أن نتناول هوفمان في إطار بحثنا. وقد يكون كافيًا بيان بعض وجهات النظر الأساسية عن فهم تصوره لتاريخ الخلاص وأهمية نظامه. ويحتاج الأمر إلى بحث تفصيلي لمن يدين فون هوفمان بالفضل في تصوره لتاريخ الخلاص في الأساس. ويجب بالتأكيد هنا أن نذكر كوشيوس

ويينجل وكروسيوس وبيك ومنكن وهرمان أولسهاوزن، ولكن لا يجب التغاضي عن اعتماده على فلسفة التاريخ لهيجل ورانكه. وأخيرًا فإن تأثير شلايرماخر أمر لا لبس فيه. وعلى أي حال أراد فون هوفمان بتصوره عن تاريخ الخلاص أن يعرض تاريخًا مقدسًا، أي حكاية تاريخية فريدة وخاصة يجلب فيها الرب العالم إلى الخلاص. ووضع التاريخ المقدس في التاريخ الدنيوي، وضم مغزى وهدف كل الحياة المخلوقة. واقتبس تاريخ الخلاص هذا من الكتاب المقدس. وركز على التطور القوي والمتماسك للعملية المسببة للخلاص. وتم في ضوء التجميع المستمر للرؤى التاريخية والتفسيرية والعقدية خلق نظام مكتمل يمكن فهمه باعتباره عرضًا طبق الأصل لسير تاريخ الوحي منذ الخلق حتى البزوغ النهائي لمملكة الرب.

تم تجميع الوحي والتاريخ في عملية تطور لا يمكن فصلها ويمكن رؤيتها بشكل موضوعي ومستقيم. وتم التوفيق بين الوحي والتاريخ من خلال البصيرة العقدية ورؤية الفلسفة التاريخية التي ترصد باستمرار العلاقة بين كلمة الرب والتاريخ، بإدراج هذين العاملين مع بعضهما البعض. وتكمن أهمية هذا النظام لتاريخ الخلاص مقابل البحث النقدي التاريخي في أن فون هوفمان قد نجح في وضع اللحظة التاريخية في علاقة لا تنفصم مع حدث الوحي. فالوحي هو تاريخ، وليس تعليم. إنه تاريخ وليس عقيدة. والترتيب الزمني يحدد الوحي.

لكن ما هي أهمية تاريخ الخلاص؟ أجاب كونراد فون هوفمان على هذا السؤال قائلًا: "في التاريخ المقدس يبدأ التوغل الأعمق للدنيوية مع الحياة السماوية. ويتواصل تاريخ الوحي بالعالم مع الرب إلى درجة متزايدة. وتوج هذا الخلاص بإعلان المسيح. وعيسى المسيح هو "هدف العالم الأصلي". فتاريخ الخلاص يستهدفه، ويأتي معنى الخلاص منه، لكن الكتاب المقدس هو النص الأدبي الفريد للتاريخ. ويحتوى العهد القديم على التاريخ الممهد للمسيح، وهو العرض التشكيلي المسبق للمسيح. وعبّر عن هذه الأفكار بأوضح تعبير في الفقرة التالية: "فمن جهة يقدم العهد القديم سلسلة متماسكة من الأحداث التي يتم فيها وضع تاريخ موجه نحو ظهور عيسى ونشأة جماعته. ويتجه هذا

التاريخ بين الرب والإنسان. ويقدم من جهة أخرى أقوال الخلاص التي يجب أن تحقق في هذه الأحداث وتواجه تحقيقها الجوهري، أي معرفة الخلاص، التي تكتمل في مقولة الخلاص المتحقق في العهد الجديد"[1].

انطلاقًا من هذا التوضيح فإن قواعد التأويل تؤدي إلى: "ومن هذا يأتي هذان النظامان في العهد القديم، وهما التاريخ واللاهوت. فالأول يستنسخ سلسلة الأحداث المذكورة في العهد القديم، والتي تشكل تاريخًا متماسكًا. وهذا الأخير هو تاريخ إعلان الخلاص. ويعلمنا التاريخ سياق الوحي بالعمل، ويعلمنا اللاهوت سياق الوحي بالكلمة. ومن الفرعين ينطبق أن فهم وثيقة الخلاص يسبق التصور التاريخي، ولكن لا يمكن أن يبقى بدونه. وبعد ذلك، يجب قراءة تقارير تلك الأحداث بطريقة تجعلها تقريرًا لتحقيق الخلاص، لكنه يعارض الواقع الأساسي للخلاص. ويمكن قراءة أقوال الخلاص بطريقة أنها الخلاص ذاته، الذي يتجلى معرفته بها، كما هو موضوع المعرفة في زمن ما قبل تاريخ المسيحية"[2]. ويعني هذا أن المفسر يجب أن يكون مدركًا دائمًا لعلاقة الترابط بين وحي الكلمة ووحي الفعل. ولا يمكن فصل تفسير الكلمة ومعرفة التاريخ عن بعضهما البعض، فالوحي والتاريخ ينتميان لبعضهما البعض. ومع ذلك، لا يمكن معرفة التاريخ وتفسير الكلمة، لأن وثيقة الخلاص لها الأفضلية المطلقة. وبهذه الطريقة يتم حرمان النقد التاريخي من الحق في تفسير التاريخ المقدس النابع من وثيقة الخلاص انطلاقًا من مكان تاريخي جديد. ويؤكد فون هوفمان على ما يلي: "يعد الفهم الروحي هو الفهم الأول الضروري والأقرب مباشرة للكنيسة. ولهذا السبب ولفترة طويلة فإن التفسير التاريخي للعهد القديم يتجاوز الفهم الروحي، دون أن يكون الضرر بعيدًا مثل ذلك الذي نشأ في الحالة المعاكسة عندما تم التأكيد على التفسير التاريخي،

---

[1] J. Ch. K. von Hofmann, Biblische Hermeneutik (nach dem Tode v. Hofmanns von Volck herausgegeben 1888), S. 153.

[2] A. a. O. S. 152.

ولكن فُقد الفهم الروحي. ونتحدث عن فهم روحي على حقيقة أن الكتاب المقدس للعهد القديم معترف به في الواقع على عمل لنفس الروح القدس المتحكمة والفعالة في كنيسة عيسى المسيح. إذن يمكن فهم العهد القديم بمغزى روح الرب والمسيح، أي بالمغزى الروحي. فالقدرة على القيام بذلك هي فوق كل شيء من قبل المسيحي الذي يعرف الروح القدس، لأن الروح القدس تدفعه. وبفضل هذا فإنه قادر على الاعتراف بنفس الخلاص المناسب له في العهد القديم"[1]. ويتفاعل الفهم الروحي والفهم التاريخي مع بعضهما البعض عند تأسيس القواعد التالية لتفسير العهد القديم:

1- يجب أن أعلم أولًا، أن أدلة الخلاص هذه تنطلق في العهد الجديد عند اكتمالها، حيث تتوحد نفسها بطريقة موحدة.

2- ما هو مسارها الداخلي وسياقها.

3- إدراك المكانة التي يشغلها الفرد.

4- أن نقيس وفق ذلك في أي علاقة يتم التعبير التدريجي عن مضمون شهادة الخلاص في العهد الجديد"[2]. ويمكن أن نستشف من هذه الاقتباسات كيف يمكن رؤية نهج تاريخ الخلاص والفهم الروحي معًا. ويجب تجاهل تصوير "تاريخ النبوءات" في العهد القديم في كتاب "النبوءة والتحقق".

نشير إلى كتاب إيبرهارد هوبنر "الكتاب المقدس واللاهوت- بحث في علم اللاهوت عند يوهان كريستيان كونراد فون هوفمان" (1956). وبوجه خاص، يعد تحليل فون هوفمان للمزمور 8 (ص82 وما يليها) ذا أهمية. وفي الوقت نفسه تم استعمال أمثلة من سفر العبريين 2: 5 وما يليها ومتى 21: 16 في تفسير فون هوفمان. ومن الخلاصة في صفحة (94) يلفت هوبنر الانتباه إلى النقاط التالية:

---

[1] A. a. O. S. 152.

[2] A. a. O. S. 164.

1- التزم هوفمان بالتفسير اللاهوتي.

2- أقر بشكل أساسي بالإشكاليات التاريخية، لكنها تراجعت خلف الاهتمام اللاهوتي الفعلي.

3- وحدة الكتاب المقدس هي المبدأ الأساسي.

4- سعى هوفمان لتحويل هذا المبدأ الأساسي إلى صيغة منهجية وواقعية. والعناصر هي:

أ) المضمون التاريخي للكتاب المقدس.

ب) انفتاح نصوص العهد القديم في ضوء العهد الجديد.

ج) العلاقة بين تاريخ العهد القديم وتاريخ العهد الجديد في إطار "النبوءة والتحقق".

د) طريقة الاستشهاد بتفسيرات العهد القديم وتفسيرها في العهد الجديد (علم الأنماط).

5- إن صيغة هوفمان هي تاريخ الخلاص الذي يكون موضوعه وغرضه المحدد هو الإنسان نفسه والذي يصبح فيه عيسى المسيح عضواً فقط، ولكنه يصبح العضو الحاسم.

6- يمكن تقييم تفسير هوفمان للخلاص على أنه محاولة من مفسر لإيجاد صيغة منهجية وواقعية لتفسير الكتاب المقدس. وتجب رؤية وتقييم المنهج لتاريخ الخلاص عند فون هوفمان انطلاقاً من مفسر الكتاب المقدس فون هوفمان. وعن لاهوت تاريخ الخلاص قارن أيضًا دراسة كارل جرهارد شتيك "فكرة تاريخ الخلاص"، في مجلة: "دراسات لاهوتية"، العدد 56 (1959).

نجد أيضًا في منتصف القرن التاسع عشر موريتس دريكسلر عالم العهد القديم، الذي كان ذا قيمة في مجال تفسير تاريخ الخلاص في العهد القديم. فقد عرض مبادئه في التأويل على النحو التالي: "تبدو لي في الحاضر بوجه خاص هذه التفسيرات عن أسفار العهد القديم أنها مزدوجة من وجهة نظر الزمن الذي حررت فيه، أولًا- يجب عرض الكتاب المقدس وتفسيره ككل متكامل، وكل

سفر على حِدَةٍ في الكتاب المقدس باعتباره جزءًا مضافًا بحيوية في الكل الكبير، وذات حياة مكتملة في ذاتها. وثانيًا- يجب بقدر الإمكان إعطاء العرض والتفسير بطريقة أكثر عملية، أي بطريقة محسوبة بالنسبة لاستغلال واستعمال اللاهوتي العملي. وهذا هو المعيار الذي طبقه في العمل المقدم، وهذا هو الهدف في كل أعمالي المختصة بالعهد القديم"[1]. فهذه الجمل من مقدمة تفسير "سفر إشعيا" (1845) مفيدة جدًا. فهي تظهر السعي إلى تفسير نصي عملي مرتبط بتاريخ الخلاص، وفرض هذا التفسير نفسه بفضل هوفمان. وفيما بعد أوضح دريكسلر أنه: "يمكن إعادة تركيب الكتاب المقدس بنجاح وإعادة إنتاجه بشكل علمي ممن يمتلك في تصوره الرئيسي الخاص المفتاح الآمن لفهمه، والفكرة المحورية التي تهيمن على كل حواسه وأبحاثه. ومن ناحية أخرى، إذا كان المرء ينطلق من وجهة نظر الوجود الكوني البحتة، والتي لا تكاد تكون متعارضة مع وجهة نظر الكتاب المقدس، فيجب أن يكون نمط الإدراك الكامل مشردًا بالكامل ومفسدًا بكل قوة ذهنية ككل"[2]. هذه الكلمات الأخيرة موجهة ضد هاينريش إيفالد. ففي المقطع المذكور يكون الاهتمام الأساسي لطريقة تفسير تاريخ الخلاص ذات أهمية. ففيه تمت "إعادة بناء الكتاب المقدس" بصورته التاريخية الخاصة، و"إعادة استنساخه بشكل علمي". وقد بذل دريكسلر جهدًا- مثل فون هوفمان- من أجل أن يصل إلى علم كتاب مقدس مناسب. ورفض الفهم الشامل للتاريخ والوحي المتعلق بوحدة الوجود. واستطاع مع هنجستنبرج أن يتحدث عن طريقة تفسير معادية للمسيحية في البحث النقدي التاريخي الحديث. فـ"الفكرة المحورية" الداخلية للكتاب المقدس تسمح بتفسير صحيح فقط. ولذا نرى كيف أنه في أعقاب فون هوفمان نشأ اتجاه لاهوتي يعارض الفهم النقدي التاريخي.

---

(1) M. Drechsler, Der Prophet Jesaja, 1845, S. VIII.

(2) A. a. O. S. XIII.

59. فرانز دليتسش

كان فرانز دليتسش (1813-1890) أحد أكثر مفسري العهد القديم تأثيرًا في القرن التاسع عشر. وقد عمل مزودًا بعلم نحوي ومعجمي شامل، على عكس البحث النقدي التاريخي، وأثناء حياته، قام أكثر فأكثر بدمج الاتجاهات العلمية للنقد التاريخي في أعماله. وبدأ مساره الأكاديمي عام (1842) في لايبزج وسافر إلى روستوك وأرلانجن، ثم عاد إلى لايبزج عام (1867). وكتب هرمان جونكل عن فرانز دليتسش قائلًا: "تعلّم بشكل شامل وكان صاحب روح نابضة بالحيوية والتقوى ومتحفزًا ومتحمسًا، وصاحب خيال مزدهر، وكان محاضرًا جامعيًا محبوبًا، وصاحب تأثير كبير، وكاتبًا واسع الاطلاع. وكان ممثلًا "للأرثوذكسية اللوترية"، وكره أن يحبس اللاهوت مع رسالة صيغة الاتفاق. وتأثر بحركة التقوى، ولم يكن التصوف والحكمة الإلهية[1] غريبين عليه. وفي ظل العديد من الصراعات الداخلية الشديدة فقد كان مقتنعًا تقليديًا وأقنع نفسه بصحة التجميعات النقدية الأكثر حداثة، فأقتنع بكتابة سفر إشعيا الثاني في النفي، وكتابة سفر دانيال في العصر المكابي وحداثة شريعة الكهنة"[2]. ومن كل مناطق ألمانيا، تجمع الشباب اللاهوتي حول المعلم الموهوب الذي جمع بين الدقة الفيلولوجية والتفسير اللاهوتي للكتاب المقدس معًا.

لكن فرانز دليتسش رأى في كل أبحاثه في العهد القديم شيئًا لم يفلح بحث الكتاب المقدس في إدراكه منذ زمن بعيد، وهو مهمة الالتقاء مع يهودية العصر الحالي. فقد شجع "معهد الدراسات اليهودية" الذي أسسه والمسمى "معهد دليتسش" دراسة الأدب اليهودي والعالم الفكري. لقد حقق دليتسش في حياته مطلبًا كبيرًا، وهو انهيار الجدار العازل بين الكنيس والكنيسة. ولم يسبق لأحد من علماء اللاهوت في الكنيسة البروتستانتية قبله أن عرّف بمهمة الالتقاء مع اليهودية بشكل واضح، كما فعل فرانز دليتسش. فرؤيته هي علامة على أن المركز الحقيقي للعهد القديم يظهر في النهاية بكل وضوح، وهو اصطفاء إسرائيل. وإنه لأمر

---

[1] تذهب إلى أن التجربة الباطنة أساس المعرفة الخاصة بالله وجميع المسائل المتصلة به (مراد وهبة "المعجم الفلسفي" ص 231). (المترجم)

[2] H. Gunkel, Franz Delitzsch. In: RGG* Bd. I, Sp. 1822.

مخيف أن نرى كيف يسير البحث النقدي التاريخي حول الرسالة الجوهرية للعهد القديم، وهو لم يلج إلى المحتوى الجوهري للعهد القديم بأكمله. لذلك لا يمكن للمرء أن يؤكد بقدر كاف على الأهمية غير الممكن قياسها بعمل دليتسش الأبرز.

وأعلن أوتو أيسفلت عن وثيقة من نوع نادر تمامًا في مقاله عن "فرانز دليتسش وفولف جراف باوديسين" (كتابات صغيرة، المجلد الأول، 1962، ص234 وما يليها). فوصف وفسر من تركة باوديسين كراسة تدريبات عبرية (مكتوبة باليد)، والتي طرح فيها فرانز دليتسش على تلميذه باوديسين واجبات، وأضاف بيده جُملًا أبوية وتشجيعية. وفي الواقع يمكن اعتبار هذا المستند الذى يعود إلى (1867) بكل نماذجه ذات الطبيعة الشخصية تمامًا "أثرًا تذكاريًا من الأب المعلم دليتسش"(ص234).

كان فرانز دليتسش في المقام الأول مفسرًا. فقد كتب على مدار حياته مجموعة كاملة من التفاسير وقام مرارًا وتكرارًا بمراجعتها وأعاد صياغتها وتنقيحها، وأعاد تشكيلها باستمرار في طبعات جديدة. وظهرت التفاسير التالية: سفر حبقوق (1843)، سفر التكوين (1852 ة في سنة

البداية بحثًا فيلولوجيًا دقيقًا. وبصفته تلميذًا لباحث الكلمة العبرية فورست، فقد وضع قيمة كبيرة لفهم المصطلح العبري. وظهرت عام (1838) مساهمة مهمة عن دراسة الكلمة بعنوان "إسرائيل أو مقدمة في نحو ومعجم اللغة العبرية". كانت الدقة النحوية والمعجمية في جميع التفاسير مثيرة للإعجاب. ومن ناحية أخرى تجاهل دليتسش النقد الأدبي تمامًا في العقود الأولى. وكان سفر التكوين بالنسبة له يعتبر وحدة أدبية واحدة. وقد انفتح اللاهوتي المحافظ بالتدريج على الفرضيات الجديدة تحت تأثير صراع الضمير الحاد. ورأى في سفر التكوين تيارًا ثنائيًا في كتابة التاريخ، عبارة عن "الكتّاب الأساسي الإلوهيمي" الذي يعود إلى زمن موسى و"الكتّاب المكمل اليهوي" الذي يعزى إلى عصر يشوع. وبعبارة أخرى نقول إن دليتسش قد قبل بمبادئ نظرية المصدر المكمل، خاصة تلك التي قام توخ بتطويرها.

تم التخلي فيما بعد عن التأريخ المبكر الذي كان يمكن استيعابه في البداية. وكان على دليتسش مراجعة رأيه في عصر اكتشافات فلهاوزن العظيمة. وهذه المراجعة شهادة على قوة الضمير العلمي، وهو ما لم يستطع أن يتصوره بشكل رائع" (إدوارد ماير).

ونلاحظ منهج تفسير فرانز دليتسش في تفسيره للمزامير وفي تفسيره لسفر إشعيا وفي الكتّاب الصغير "النبوءات المسيحانية" (1890، والطبعة الثانية 1899). وينبغي فهم هذه الطريقة من التفسير على أنها "تراث لاهوتي".

ويجب بالطبع القول ابتداءً أنه ليس من السهل رسم صورة عن المفسر فرانز دليتسش. فكل سفر شهد في كل طبعة تفسيرًا جديدًا خاصًا، لدرجة أنه يمكن كتابة حكاية تفسير كل سفر بشكل فردي حتى ينال الحقيقة الموضوعية. ونقتصر على إبراز الجوانب الإيجابية في تفسير الكتّاب المقدس والتي تحكم كل الطبعات.

يعبر فرانز دليتسش في تفسيره للمزامير عن رأيه بالتفصيل حول تفسير المزامير في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولذلك فمن المفيد تتبع بعض النقاط. ما موقف دليتسش مثلًا من تفسير دى فته للمزامير؟ نقرأ ما يلي: كان دى فته دقيقًا وواضحًا ولا يخلو من شعور جمالي، لكن موقفه من كتبة الكتّاب المقدس موقف نقدي فريد، حيث كان بحثه متشكك

جدًا، وتقديره للمزامير أنها تُعزى قليلًا لتاريخ الخلاص. ويعتبرها أناشيد قومية وإلى حد ما بالمعنى الوطني المقصود. وهذا المعنى وفق فهمه اللاهوتي، فإنه يساعد في الحكم الديني، الذي تكرر بدرجة تثير الاشمئزاز. ومع ذلك، فإن تفسير دى فته يبدأ حقبة جديدة، حيث إنه أول من أزال الكومة المتراكمة من تفسير المزامير حتى تلك اللحظة، ووفقًا لذوق هيردر وتحت تأثير جزينيوس استمد اليقين النحوي في تفسير المزامير"[1]. وتعرض هذه الجمل بشكل جيد للغاية أين وقف دليتسش باهتماماته الخاصة. لقد اجتهد دليتسش متبعًا هيردر من أجل التقدير الجمالي الفني لتفسير المزامير. وشغلته بقوة في الطبعات اللاحقة مسائل المقاطع الشعرية والعروض. وامتد تأثير هيردر عبر القرن التاسع عشر كله. ولكن من المميز أن دليتسش دان في نقده لـدى فته "التشكيك النقدي الفريد". وأصاب بهذا الاتهام نقطة الضعف الحقيقية في البحث النقدي التاريخي. ولم يعرّف دليتسش نفسه باعتباره ناقدًا للكتاب المقدس، وإنما باعتباره مستمعًا يلاحظ بثقة وليس متشككًا. وقد أثار النقد التاريخي موقفًا عن نصوص الكتاب المقدس، ورفضه فرانز دليتسش بحزم. فقد رأى أن تاريخ الخلاص تجاهل السياق العام للكتاب المقدس، وألقي باللوم على الافتقار إلى القدرة اللاهوتية للمعرفة النابعة عن هذه الحالة الشريرة. وقد جعل دى فته وجزينيوس من المعتاد اعتبار عناصر العهد القديم المتجاوزة للتاريخ باعتبارها "حكمًا دينيًا". وبهذا المصطلح المحير الذي يستدعي عدم وجود الفهم اللاهوتي يظل دليتسش في القاع. ونكتشف في كل هذه الملاحظات المتكاثرة الموقف التفسيري الذي أراد دليتسش إثبات صلاحيته. وبقدر ما تكون الجهود العلمية في خدمة تفسير صحيح النص وفق الموضوع، يتم الإقرار بها بشكل كامل.

ويتفق دليتسش مع دى فته حيث يتناقض على سبيل المثال مع " كل النقد الموجه، الذي يحسب النتائج الإيجابية في كل مكان مع اليقين الرياضي تقريبًا. ويعتبر أن مزامير العصر المكابي هي الجزء الأساسي الفعلي في سفر المزامير"[2]. وينأى دليتسش بنفسه عن هذا الرفض لطريقة هيتسيج لتفسير المزامير. ولكن المفسر الموجه بلاهوت الكتاب المقدس

---

[1] F. Delitzsch, Biblischer Commentar über die Psalmen, 4. Aufl. 1883, S. 51.

[2] A. a. O. S. 51.

تنقصه كل تفاسير المزامير الموجودة في زمنه من الاتجاه البحثي النقدي التاريخي. و"لم يوجد أي من هذين المفسرين في علاقة روحية حقيقة مع روح كاتب المزامير"[1]. ومن ناحية أخرى يشار إلى تفاسير هنجستنبرج وأومبرايت بأنها متجانسة، لأنهما لم يتمسكا بالمهمة التاريخية النحوية، ولكنهما سعيا إلى إعادة تفسير المزامير في السياق الكنسي مجدداً.

ويسبق تفسير المزامير "ملاحظات أولية لاهوتية". وتجدر الإشارة هنا إلى التصورات الأولية التالية: "يستطيع مفسر المزامير أن يعتمد إما على وجهة نظر الشاعر، أو على وجهة نظر جماعة (كنيس) العهد القديم، أو على وجهة نظر الكنيسة. فالشرط الأساسي للتقدم في التفسير هو التمييز بين وجهات النظر الثلاث هذه، وبالتالي التمييز وفق ذلك بين العهدين (القديم والجديد)، وبوجه خاص مراحل وحي الخلاص ومراحل معرفة الخلاص. ولأنه كما أن للخلاص تاريخاً طويلاً، فإن لوحيه ومعرفته تاريخاً متطوراً يمتد من الجنة عبر الزمن حتى الخلود. ويتم تحقيق الخلاص في منظومة من الحقائق تتكشف فيها مشيئة الرب عن الحب لتخليص البشرية الخاطئة. ويسبق وحي الخلاص هذا الحدث التدريجي، من أجل ضمان إلوهيته ويكتنشف تفهمه. وتكشف المزامير أمامنا عن خمسمائة سنة من التحقق المتواصل وكشف ومعرفة الخلاص"[2]. وأراد فرانز دليتسش بوعي أن يقدم تفاسيره في سياق حدث الخلاص. فتاريخ الخلاص هو شرط جوهري لـ "تحديد مكان المزمور" موضع البحث. لقد اعتمد دليتسش في هذه الأفكار على جزينيوس وفون هوفمان. ووفق تاريخ الخلاص حل تمييز النصوص الكتابية محل التمييز النقدي التاريخي. ونتجت من هذا الموقف مهمة أساسية يمكن تلخيصها بالكلمات التالية: "نلاحظ علاقة المزامير بنبوءة المسيح المستقبلي"[3]. ثم يحدد هذا الجانب "التصنيفات". وفي ضوء الهدف الإلهي للعهد القديم يصنف دليتسش المزامير إلى "أجناس/ أنواع مسيحانية". وذكر خمسة أنواع، هي:

---

(1) A. a. O. S. 52,

(2) A. a. O. S. 54.

(3) A. a. O. S. 54.

1- المزامير المسيحانية الأخروية مباشرة،

2- المزامير المسيحانية النموذجية،

3- المزامير المسيحانية النبوية النموذجية،

4- المزامير المسيحانية الأخروية غير المباشرة،

5- المزامير اليهوية الأخروية.

لقد وضع دليتسش انطلاقاً من سفر صموئيل الثاني 7 اللحظة المسيحانية الأخروية في محور اهتمام تأويل المزامير. ولكن لا تجب مراعاة الإشارة إلى المسيح في المزامير فقط، بل تجب رؤية العلاقات التالية لتاريخ الخلاص:

1- علاقة المزامير مع القربان القانوني،

2- علاقة المزامير مع عدالة العقيدة في العهد الجديد وأخلاق العهد الجديد التي تتدفق من الوصية الأساسية بالحب الشامل،

3- علاقة المزامير بالأعمال الماضية (الأخيرة)[1].

ويمكن أن نرى كيف يتم استدعاء التصنيفات العقدية بكل حذر إلى المزامير، وكل ذلك لأن ما يهم فرانز دليتسش هو أن يعطي المزامير للحياة وتعاليم الكنيسة. وتتداخل في التفاسير الفردية باستمرار الطرق الأكثر صرامة والخبر الإيماني في تاريخ الخلاص. وتم تحقيق نص الماسورا بدقة لم يسبق لها مثيل. فبدأت التفاسير تلتمس طريقها، وتطرق الأبواب بحذر وأحدثت تفاعلًا فنياً جمالياً ونفسياً، وأدت باستمرار إلى "البيان الكامل "من الكتاب المقدس في بنية تاريخ الوحي. ويمكن للقارئ أن يشعر من بعيد بالجهد اللامتناهي وقوة الصراع، وقدر الاجتهاد المبذول بلا كلل في كل صفحة من التفاسير.

---

[1] A. a. O. S. 58 ff.

تعد "مسيحانية تاريخ الخلاص" في تفاسير سفر المزامير أداة تفسير جوهرية. واقترب فرانز دليتسش من تفكير يوهان توبياس بيك عن الكائن الحي عندما كتب عن "تاريخ الخلاص" وحدث تطور المسيح قائلًا: "كما تعرض الحياة الطبيعية تتابع المراحل، حيث تسبق مرحلة الوجود الدنيا بشكل تشكيلي المرحلة التالية الأعلى، وبشكل غير مباشر إلى أعلى مرحلة، فإن البحث عن الكائن الحي يعلن نفسه في أبسط معالمه، وهو استمرار التاريخ، ويفضل بصفة خاصة أن يكون تاريخ الخلاص نموذجًا مميزًا، ليس فقط في المجمل، وإنما أيضًا في التفاصيل الأكثر إثارة للدهشة، وتعد حياة داود إشارة واعية إلى حياة من تسميه النبوة داود الجديد" (المزامير، 1883، ص57). فحتى لو كانت هذه التوضيحات تحمل ملامح متناقضة، فلن يكون من الممكن إنكار ذلك، حيث كان دليتسش حريصًا دائمًا على وصف النية التي تشير إلى المستقبل أو اللحظة التي تتخطى نص العهد القديم. وهكذا يمكن أن نقرأ مثلًا عن مزمور 22: "في مزمور 22 نزل داود بشكاويه إلى عمق يتجاوز عمق معاناته، ومع آماله يرتقي إلى ذروة تتجاوز ذروة معاناته". ويطلق دليتسش على هذا الوضع الغريب "ارتفاع في النموذجية النبوية"، وبالتالي أراد أن يصف بهذه الإشارة إلى مستقبل اللحظات المتسامية.

توجه دليتسش أيضًا أولًا وقبل أي شيء إلى حالة البحث في عمله "تفسير الكتاب المقدس حول النبي إشعيا". فتم وصف تفسير الأنبياء كله في البحث النقدي التاريخي بوضوح تام: "بدأ العصر الحديث من التفسير بلاهوت هدام في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والذي انهار دون أن يكون قادرًا على البناء. ولكن هذا الانهيار لم يذهب سدى. فنفي الإلوهية والأزلية في الكتاب المقدس، أقر بالجانب الإنساني والزمني فيه، أي أقر بجاذبية شعره والواقع المادي لتاريخه"(1). ويعد هذا التقدير للبحث النقدي التاريخي فريدًا في فهمه اللاهوتي. فقد بحث المرء بدءًا من يوهان توبياس بيك حتى أرنست فيلهلم هنجستنبرج عبثًا لمثل هذه الجملة. فابتعد فرانز دليتسش بالتدريج عن خط المواجهة الجدلي. وتمكن من الجمع بين اتجاهين مختلفين. وهنا يكمن الفضل الدائم لعمله طوال حياته. وهكذا في أعقاب هيردر يفتح الشعر الإنساني في جماله وعظمته الفضاء المناسب

(1) F. Delitzsch, Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja, 3. Aufl. 1879, S. XXXIII.

في تفسير الأنبياء، ولم يتم استيعاب "الواقع الملموس للتاريخ" من خلال التاريخ الأسطوري للخلاص. وعلى الرغم من أنه قد يكون هناك اختلاف طفيف في جميع التعليقات التي أدلى بها فرانز دليتسش حول النقطة التي يتصادم فيها الواقع الملموس للتاريخ مع الواقع الملموس لتاريخ الخلاص- فمن يستطيع أن يفسر أن الحدين مناسبين لبعضهما البعض بسهولة؟ وعلاوة على ذلك، فسيكون من الضروري في التفسير النبوي الانتباه إلى كيف تعامل دليتسش بدقة كبيرة مع التفاسير اليهودية. فقام بتحرير دقيق لتفاسير سفر إشعيا لمائير لابيش مالبين (1849) وصموئيل ديفيد لوتساتو (1855-1866). وانجذب دليتسش إلى معرفة متميزة للحاخامات ودعا في تفسير إشعيا 53 إلى فهم مسيحي كتابي للنبوءة النبوية[1]. وأخيرًا، ينبغي الإشارة إلى أن فرانز دليتسش هو أول من حرر نفسه من الصورة الرومانسية والمثالية للنبي في عصره. فإشعيا هو "رسول الرب" الذي برز من "دعوة استثنائية" وكلف بمهمة "معارضة" الشعب المختار باعتباره "واعظًا بالعقاب"[2]. وقد استُقبلت الأقوال الكتابية عن ظاهرة النبوة ببساطة شديدة، وتطورت بحصيلة لغوية هائلة، وتم الحفاظ عليها في نهاية المطاف من التشوهات المثالية والرومانسية.

لم يُظهر فرانز دليتسش معرفته اللاهوتية بالعهد القديم بشكل كثيف ومميز في أي مكان آخر كما فعل في مجلده الصغير "النبوءات المسيحانية في تسلسل تاريخي" (1890). ويجب أن نوجه انتباهنا الآن إلى تلك التصريحات التي لها طابع الإرث اللاهوتي. فكتب دليتسش في المقدمة قائلًا: "عندما ألقيت في صيف عام (1887) محاضرتي عن النبوءات المسيحانية، ربما كانت هي المرة الأخيرة، التي سعيت أن أضع ثمرة بحثي العلمي الطويل في شكل مقتضب وجذاب ومحفز بقدر الإمكان، وفي الوقت نفسه كنت مملوءًا بالرغبة في أن أترك لمعهد اليهوديات خلاصة عقيدة متناغمة، وأترك لمبشرينا نصيحة باعتبارها إرثًا".

---

(1) A. a. O. S. 533 ff.

(2) A. a. O. S. 102.

وبالنسبة لدليتسش، فلا يمكن فهم احتلال "النبوءات المسيحانية" التي اهتم بها طوال حياته كلها كما لو كان هناك اهتمام خاص بجزء من الأدلة يمكن أن تتمتع فيها المسيحية بالفخر السري بالنظر إلى رؤية نظام الخلاص. لا، إنها مسألة بحث وأسئلة متجددة، لأن النبوءات المسيحانية تهدف إلى إظهار اليهودية باعتبارها الطريق إلى عيسى المسيح. ولقد سعى فرانز دليتسش حتى موته إلى رعاية مقدسة لإسرائيل العمياء. وعرف ما الذي يميل عالم العهد القديم إلى نسيانه، وهو أن أي انشغال بنصوص العهد القديم يؤدى بالضرورة إلى التقابل والتحاور مع اليهودية المعاصرة. وهذا هو السبب في أن عَهِدَ بإرث الكتاب الصغير "النبوءات المسيحانية" إلى المعهد اليهودي Institutum Judaicum ومساعدي مبشري اليهود. وتوج بهذا العمل أعماله كلها.

يعرب دليتسش عن رأيه مرة أخرى في الجمل التمهيدية عن وضع بحث العهد القديم الذي أزعجه باستمرار طوال حياته: "إنه زمن الأزمة في مجال الكتاب المقدس وخصوصا مجال العهد القديم، وقد وقعت في تلك الأزمة في أواخر عمري. وتزعجني هذه الأزمة بفرح زعمائها في الإطاحة، التي نفيها مفرط، وألفاظهم الفظة، ولكن هذه الأزمة أيضًا يجب مثل العديد من الأزمات منذ زمن الرسل تصبح رافعة للمعارف المتطورة. لذا من الضروري أن ندرك ونتأى عن عناصر الحقيقة الموجودة في تلك الفوضى. ولأنه كما بدأ الخلق البدائي بالفوضى، فيبرز الجديد من فوضى القديم في مجال المعرفة والحياة الفكرية من عصر إلى عصر. وبالطبع، فإتمام هذا العمل من التنقية والتصفية وإعادة التشكيل ليس مسألة تخص واحدًا فقط"[1]. كانت هذه هي المهمة العظيمة التي رأى دليسش نفسه في مواجهتها، وهي أنه في الأزمة المثارة من خلال البحث النقدي التاريخي في علم الكتاب المقدس يكتشف ويستخلص عناصر الحقيقة ويقوم بتنقية وتصفية وإعادة تشكيل النتائج. وهذا الشغف بالعمل اللاهوتي والإرادة الموجهة واستمرارية البحث العلمي والتعليم ملأ حياته. ولكن معيار أي بحث هو سياق الكتاب المقدس الداخلي المتعلق بعيسى المسيح، ويصفه دليتسش على النحو التالي: "كانت المسيحية في مرحلة النشوء في العهد القديم. ويمكن القول بحق أن المسيح يظهر من خلال العهد القديم. ومن المؤكد أن الإنسان عيسى

---

(1) F. Delitzsch, Messianische Weissagungen, 1890, S. 4.

لديه بداية زمنية، ولا يصل بعدها وجوده كإنسان. ولكن تمت مشيئة الرب بظهوره في مجموعة كبيرة من الأزمنة، ولأن عيسى على أي حال هو ذلك الإنسان الذي عاش فيه الرب قبل الآخرين، فإن اقتراب الرب الذى أراد الظهور من خلاله، وإتمام الخلاص هو في نفس الوقت اقتراب لعيسى. وظهوره في العهد القديم هو أكثر من مجرد ظهور معنوي"[1]. وتم التعبير بوضوح في هذه الجمل عن مركز الكريستولوجى لتاريخ الخلاص في كل التفاسير. ولا يجب عندئذ نسيان أن رفض الوجود المثالي للمسيح في العهد القديم قد اكتسب أهمية خاصة في الاهتمام التبشيري تجاه اليهودية. وإذا غض مفسر العهد القديم للحظة فقط الطرف عن الوجود المادي لعيسى المسيح في إسرائيل، فإنه يمارس هكذا التفسير اليهودي. وفي هذه الذروة لم يعارض أي لاهوتي في القرن التاسع عشر البحث النقدي التاريخي بتصنيفاته الإيديولوجية التفسيرية. وكتب دليتسش: "إنها ملاحظة معبرة وهي أن اليهودية الحديثة استندت بقوة على اللاهوت المسيحي الحديث، وأن أدبها يشبه ترسانة، تمكن لليهودية جلب الأسلحة الهجومية ضد المسيحية"[2].

وقد حظى التأمل في النبوءات المسيحانية على ميزتها الخاصة انطلاقًا من هذه المعرفة المهمة: "إنها مهمة حسنة، وعمل جميل نريد التعمق فيه. ويظهر الرب في العهد القديم، باقتراب لإعلان الذات لظهوره المفهوم. ونريد أن نضع أنفسنا في عصر العهد القديم، ونتتبع خطوات المجيء، ونتتبع أثار الذي يقترب، ونقتفي ظله الذي يرميه في طرق تاريخ العهد القديم، ونحاول بوجه خاص أن نفهم إشارات النبوءة عنه"[3].

ويحركنا بعد إجراء هذه الملاحظات التمهيدية الأولية السؤال التالي: ماذا فهم فرانز دليتسش من "المسيا"؟ لقد وسع دليتسش هذا المصطلح وأوضح قائلًا: "تبدو أيضًا تسمية "المسيا" محدودة جدًا، لأن نطاق مهامنا يقع في الخلفية، وتلك النبوءات التي تتحدث عن الخلاص المستقبلي، دون أن تذكر بالإضافة إلى إله الخلاص وسيط بشري للخلاص. ولكننا كما سنرى نستطيع بالمعنى الواسع أن نطلق على تلك النبوءات "المسيا" التي تشير إلى اكتمال العمل الإلهي للخلاص ومملكة الرب في العصر

---

(1) A. a. O. S. 2.

(2) A. a. O. S. 4.

(3) A. a. O. S. 2/3.

المسيحاني[1]. وقد أراد دليتسش عرض "النبوءات المسيحانية" -مثلما يعلن عنوان الكتاب الصغير- في تسلسل تاريخي. فالنقد الأدبي والتاريخي لا غنى عنه. ولهذا السبب يوضح دليتسش قائلًا: "لا يمكن اكتشاف مسار تطور التوقعات المسيحية بدون تأثير النقد الأدبي والتاريخي، وتتراجع هنا أهمية كل القضايا النقدية ضد قضية الأسفار الخمسة التي تعد من كل الجوانب القضية الأساسية الحقيقية.

لن نتهرب من تأثير النقد الحديث في الثقة بالنفس غير المبررة أو الخجل الطفولي- بل سنمارس النقد بأنفسنا، ولكن من دون العمل مع مبادئ صنع القرار المشتركة الآن، والتي من حيث المبدأ تنكر حقيقة موضوعية لكل ما يفوق الطبيعة، وعلى وجه الخصوص المعجزات الروحية للنبوءة"[2]. وبالتالي يتم إزالة النبوءة من القوانين والمعايير الكامنة في التفسير، ووضع النبوءة في مجال "ما فوق الطبيعة". ومن المفترض أن يكون النقد الأدبي والتاريخي فعالًا- ولكن فقط للحد من هذا الغموض. وهنا نعود إلى الواجهة حيث تلتقي مناهج الملاحظة التاريخية ومناهج ملاحظة تاريخ الخلاص. ومن يعرف أعمال فرانز دليتسش يعرف أن المصطلح الأرثوذكسي المتأخر "ما وراء الطبيعة" لديه هو مجرد تعبير غير مهم لتلك المجالات عن الكتاب المقدس التي أراد دليتسش الحفاظ عليها من الفهم البشري لما هو داخل النص. وهنا تظهر أيضًا إشكالية منهجه في التأويل. فهو يكمن في إرادته للحفاظ عليها، ومحاولة التأكيد على "المواد الإلهية الموضوعية".

لجميع علماء اللاهوت في القرن التاسع عشر المنشغلين بموروث تاريخ الخلاص استوقفتهم في هذه النقطة حاجة أرثوذكسية للتأكيد. وقد وقفوا أمام إلوهية الكتاب المقدس، وحاولوا تفادي هذا بالتدريج، لكنهم أرادوا في النهاية الدفاع عن "واقع موضوعي"، أي جزء من مادة لا تقبل الجدل من "مادة فائقة للطبيعة". وفي حالة فرانز دليتسش فإن التعايش بين الملاحظة التاريخية والملاحظة الأرثوذكسية لتاريخ الخلاص

(1) A. a. O. S. 7 (S 1).

(2) A. a. O. S. 9.

بحيث يتم تصويب مكان الوقائع الموضوعية بأدوات أدبية وتاريخية. وإذا حدث موقف التعارض بينهما، تتراجع الطرق النقدية التاريخية، وينشغل المفسر بمواجهة الكلمة الإلهية. ومن المثير للإعجاب فإن دليتسش قد أثبت الخطوط العريضة لطريقته في التأويل في تفسير "النبوءات المسيحانية". وللتوضيح نأخذ بعض الأجزاء من التفاسير.

نجد في البداية سفر التكوين3: 15، أو ما يسمى "أول إشارة للمخلص". نريد أن ننتهز الفرصة لملاحظة هذا الموضع المفسر لكي نرسم صورة عن فهم عصور ما قبل التاريخ من قبل فرانز دليتسش. نقرأ: حكاية الخلق الأول ليست حكاية مختلقة من الراوي، بل هي أسطورة قديمة اكتشفها، وأخبرنا بها في شكل تجاوزت فيه نقد روح الوحي بعد تجريدها من الأساطير الوثنية"[1]. وبعد هذا الاقتباس، نوضح مفهوم ما قبل التاريخ في أعمال فرانز دليتسش في خمس نقاط، هي:

1- لم ينبع ما قبل التاريخ من تركيبة تلقائية في إسرائيل، بل من موروث غير إسرائيلي.

2- يمكن تقييم هذا التقليد الوثني من حيث نوعه باعتباره "أسطورة".

3- كانت العناصر الأسطورية الوثنية منتشرة في الأساطير غير الإسرائيلية.

4- ومع ذلك تم التخلص في إسرائيل من جميع العناصر الأسطورية.

5- السلطة الحاسمة التي قامت باستبعاد العناصر الأسطورية هي "روح الوحي".

ولا يمكن المبالغة في أهمية هذه التوضيحات. وبالنسبة لدليتسش تعد الأسطورة سمة وثنية وعنصرًا أجنبيًا غير إسرائيلي للتفسير. ولم يدخل هذا العنصر في مجالات العهد القديم. وبهذا تم استبعاد مصطلح الأسطورة من علم الكتاب المقدس، وتم استبدالها بمصطلح "روح الوحي"، أي ذلك التفسير الخاص للوجود الذي كان فعالًا في تاريخ الخلاص. ولكن لا تزال في هذا الموضع علاقة "روح الوحي المجردة من الخرافات" مع "الأسطورة الوثنية" غامضة. ولكن هذا لا يؤثر في الموضوع. المهم وهو الظهور من خلال تصورات الأسطورة التقليدية المتطورة بشكل أقوى في نهاية القرن التاسع عشر.

---

[1] A. a. O. S. 23.

ولكن كيف وضع دليتسش سفر التكوين 3: 15؟ فينص تفسيره على أن: "المرأة باعتبارها أول من تم إغوائها، والحية التي تخدم باعتبارها أداة للغاوي، هما ممثلتان لنسلهما كله، وأنزل العقاب الإلهي بين نسل الحية ونسل البشر علاقة عداوة داخلية وعدوانية. ومن سوف ينتصر في هذه الحرب، هو الذى صُنع لقانون التاريخ المستمر؟ وهو يسحق رأسك وأنتِ تلدغين عقبه. ولا يوجد في أي كلمة سامية **Stiph** معنى السعف، وللفعل **šuph** معنى **sa'aph** (يلهث إلى أو يشتهي) ولا يتم أبداً تركيب **sa'aph** أو أي فعل بمعنى التطلع العدائي بمفعولين، فالتركيب مع مفعول به شخص والشيء المصاب به خاص لأفعال الإصابة العنيفة"[1]. ويجب هنا أن نوضح بالتفصيل، لكي نكتشف أن دليتسش وصل من توضيح نحوي إلى رأيه بأن سفر التكوين 3: 15 هو في الواقع بشارة بالمسيح وليس إشارة إلى صراع لا ينتهي بين نسل الحية ونسل المرأة. بحيث تم الحفاظ على الفهم الكنسي القديم لهذا الموضع من الكتاب المقدس.

يهدف تفسير "الثلاثية الكبيرة للتنبوءات بالمسيح" (إشعيا7 و9 و11) إلى إبراز بعض النقاط الأساسية فقط. فيخبر سفر إشعيا (7) عن اقتراب جيش التحالف الإسرائيلي الآرامي. فكان آحاز مضطراً إلى التحالف مع الأشوريين. وعندئذ واجه إشعيا الملك الخائف وأعلن عن فشل الهجوم الوشيك ودعاه إلى الإيمان. ويوضح دليتسش في هذا الموضع ما يلي: "لا توجد واقعة تقريباً في الكتاب المقدس يمكن أن تعتمد عليها القوة الفائقة للطبيعة مثل هذه الواقعة لكي تدعم حقها في مقابل الرؤية الحديثة للعالم". فالنبي يعرف أن الرب هو إله الرحمة، التي تكمن في جوهرها القوة المتسامية فوق الطبيعة، وأن إله الرحمة الذي يعبده هو إله المعجزة الذي- كما تتطلب أغراض تاريخ الخلاص- جعل قوانين الطبيعة تخدم هذا الغرض"[2]. ويبرز هنا بوضوح معنى "القوة الخارقة للطبيعة" في تفسير فرانز دليتسش. ويدور الأمر حول مصطلح جدلي يسعى إلى تفكيك قوانين الطبيعة التي تمجد في عصر التنوير. وقد استعملت الأرثوذكسية المتأخرة هذا المصطلح بهذا المعنى، لكنها أشارت في الوقت نفسه بشكل فرضي إلى الحقائق الموضوعية لعالم الوحي الإلهي. لقد مال

---

[1] A. a. O. 25/26.

[2] A. a. O. S. 97.

دليتسش غالبًا إلى الاستعمال الفرضي المضاد للمصطلح، لكنه لا يسعه إلا أن يحفز به المقولة الفرضية. وبالإضافة إلى هذه "المبالغة" للقوة فوق الطبيعة في الأقوال التاريخية يظهر جانب آخر تعرفنا على معناه عند هنجستنبرج، وهو الاتجاه إلى تفسير زمني واضح.

و"الطفل عمانوئيل" (الذي فهمه المرء في القرن التاسع عشر في الغالب باعتباره سليلًا بشريًا على عرش داود) فهمه دليتسش في ضوء "قانون التقصير" المنظور كما يلي: "أولئك الذين يظنون أن عمانوئيل لا يمكن أن يكون المسيح، لأنه ظهر باعتباره طفلًا في فترة الحكم الأشوري يسيئون تقدير قانون التقصير المنظور الذي تخضع له النبوة كلها، بما في ذلك نبوة المسيح نفسه في الأناجيل. وقد عايش إشعيا عدم تحقق توقع بعث المسيح في عصر المحنة الأشورية، ورغم ذلك لم يخجل من نبوءته ولم يتراجع عنها"[1]. ولذلك فإن النص ليس له أهمية تاريخية فحسب، بل له في الوقت نفسه أهمية أخروية. ويكمن الاختلاف عن هنجستنبرج في أن دليتسش حاول باستمرار أن يوضح قانون التقصير المنظور "انطلاقًا من تاريخ العهد القديم، بينما يتعامل هنجستنبرج في هذا الموضع بمبدأ عقدي.

ويمكن أن تكفي هذه الأمثلة. فهي تكشف بشكل ممتاز طريقة التفسير اللاهوتي للكتاب المقدس للمفسر العظيم وتطرح تلك الموضوعات التي يطويها الأعمال العملية لفرانز دليتسش. وبهذا تكتمل الدائرة حول علماء لاهوت العهد القديم الذين سلكوا مسلكًا نقديًا تجاه البحث النقدي التاريخي. وبعرض أعمال فرانز دليتسش يجب علينا تقسيم سير عروضنا التاريخية. وفي النهاية تبقى مهمة أن نذكر أولئك القساوسة الذين حرموا في مواعظهم وتعليمهم صلاحية البحث النقدي التاريخي. فنذكر هنا بوجه خاص جوتفريد منكن وهرمان فريدريش كولبروجى. فتلميذ كولبروجى، يوهانس فيشلهاوس (1819-1858)، تولى كرسي التدريس في مدينة هالى على نهر زاله. وتحتوي مساهماته العلمية عن العهد القديم على مؤشرات حادة ضد كل الاتجاهات البحثية السائدة في كل مكان، ولكن بدون أدلة قاطعة.

---

[1] A. a. O.S. 99.

الفصل التاسع

رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن

60. إدوارد رويس وكارل هاينريش جراف

هدم النقد الأدبي، وبخاصة في الأسفار الخمسة، بمنهجه التحليلي استمرارية الأسفار القانونية المتعلقة بتاريخ الخلاص، واكتشف مواد المصادر المتباينة. وكان هذا التحليل الأدبي مصحوبًا باستمرار بالسؤال التاريخي، وهو: في أي عصر ظهرت المصادر المحققة نقديًا؟ وما الصورة التاريخية الجديدة التي تنشأ عند رؤية المصادر المرتبة تاريخيًا في سياق العهد القديم؟ وقد أظهرت أعمال دى فته وإيفالد وفاتكى اهتمامًا خاصًا في رسم صورة شاملة جديدة عن الكتاب المقدس. ولكن علم العهد القديم، مع الخطوط التاريخية العريضة لهؤلاء الباحثين كان لا يزال بعيدًا عن هدف القيام برؤية كلية مرضية. وحدث الانتقال إلى فهم جديد في أعمال رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. وتعلن هذه الأسماء الأربعة عن واحد من أهم الفصول في تاريخ بحث العهد القديم.

عمل إدوارد رويس (1804-1891) في شتراسبورج. وحاضر منذ عام (1829) في الحلقة الدراسية البروتستانتية في العهد القديم والعهد الجديد. وعين رويس في كلية اللاهوت عند تأسيس الجامعة (1872). وألقى محاضرات بصفة خاصة في العهد القديم. وتكمن أهمية عمله التدريسي في أنه كان يلقي محاضراته لفترة طويلة باللغة الفرنسية، وبالتالي نقل إلى البروتستانتية الفرنسية الرؤى التاريخية النقدية للبحث الألماني. وكان رويس عالمًا قرأ بقوة عمل مدهشة، وكانت مليئة بالفكاهة ودفع ذلك حماس تلاميذه البحثي. وكان متحدثًا في المقام الأول، وكتب قليلًا نسبيًا. ويحتوى عمله "تاريخ الكتاب المقدس للعهد القديم" (1881) ثمرة عمله المتحرك والقوي في تأثيراته. وكان كارل هاينريش جراف (1815-

1869)، ذلك الباحث الماهر الذي حُرم من فرصة تولى كرسي التدريس، أحد الطلاب المتحمسين لمحاضر شتراسبورج، ومع ذلك، يمثل يوليوس فلهاوزن ذروة تاريخ البحث النقدي التاريخي. وتعد دراسة جراف "الأسفار التاريخية في العهد القديم، بحثان نقديان تاريخيان" (1866) إيذانًا ببدء مرحلة جديدة في تاريخ علم العهد القديم. ولكن بدايات هذه المرحلة الجديدة توجد في محاضرات إدوارد رويس. ففيها تلقى جراف الدافع والفكرة الموجهة لأبحاثه النقدية الأدبية والتاريخية. وبفضل الصداقة الحميمية التي جمعت بينهما ظل المعلم والتلميذ على اتصال وثيق حتى الموت المبكر لكارل هاينريش جراف. وكل ما قام به جراف، أنه كان يعرض أفكاره وخططه باستمرار على صديقه الأبوي. وهكذا نشأ من هذا التعاون ذلك العمل المهم حول "الأسفار التاريخية في العهد القديم".

ويجب شكر كارل بوده وهاينريش يوليوس هولتسمان على أنهما نشرا في الذكرى المئوية لميلاد إدوارد رويس عام (1904) "مراسلاته مع تلميذه وصديقه كارل هاينريش جراف". وتعد هذه المراسلات كنز ثمين بالنسبة للمؤرخ. ولذلك يجب أن يتبع تقريرًا مختصرًا عن هذه المراسلات في ضوء إعادة المطالب والنتائج العلمية الخاصة. ففي عام (1837)، أي بعد إتمام دراساته، أخبر جراف من مدينة جينيف معلمه وصديقه الأبوي بأهداف أبحاثه الأخرى. وذكر في خطاب مؤرخ في 25 يناير (1837): "إن الهدف الذي يظهر لدراساتي بوضوح، رغم كبر حجمه، هو ما قبل التاريخ لشعوب الشرق الأدنى أو على الأقل تاريخ اللغات السامية. ولكن ما زال يختفي بالنسبة للكتاب المقدس الديانة الفارسية القديمة (زند أفِستا[1])، ولذلك يتوجه نظري نحو الهند وإلى حدائق عدن حيث منابع أنهار العالم"[2].

---

[1] زند أفِستا هو الكتاب الذي أصدره العالم الفرنسي أنكتيل ديوبيرون (1735 - 1805) في سنة 1771 بعنوان (زند أفِستا - كتاب زرادشت). ويميز الدكتور خليل عبد الرحمن بين أفِستا التي تعني النص أو الأصل واسم زند أفِستا الذي يعني تفسير أو شرح أفِستا (قارن "أفِستا - الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية"، الطبعة الثانية 2008، روافد للثقافة والفنون، دمشق). (المترجم)

[2] Eduard Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf, 1904, S. 3.

لم يستطع جراف الإفلات من هذه الأهداف الطموحة. واضطره ذلك إلى الحد من مهام حياته أكثر فأكثر، بعد أن شعر بالشلل والارتباك والاستياء المستمر من الحياة اليومية المزدحمة لمعلم اللغة. وبالنسبة له كان الإطلاع على أعمال ريتشارد سيمون ذا أهمية مصيرية. وأعرب جراف في خطاب مؤرخ في 20 مايو (1843) عن رأيه في ريتشارد سيمون قائلًا: "اتُهم في القرن الماضي بالزندقة، وتمت المغالاة في تقديره في زمن سيملر، وغاب التقدير الحقيقي لمكانته في عصره"[2]. وهكذا اتخذ جراف قرارًا بكتابة بحث عن إنجازات ريتشارد سيمون. وبالفعل في خطاب مؤرخ في 10 يناير (1844) يقول: "ريتشارد سيمون يقودني إلى أبعد من ذلك، مثلما ظننت في البداية"[(1)]. وصدر في عام (1847) الكتاب الذي صدر من دار نشر إلى أخرى عن ريتشارد سيمون حول "إسهامات شتراسبورج في العلوم اللاهوتية". فأعاد كارل هاينريش جراف اكتشاف مشكلة الأسفار الخمسة عبر انشغاله ببحث عِن الأب الروحي للبحث النقدي التاريخي. ولكن ظهرت في مقدمة الاهتمام في البداية دراسات تفسيرية عن سفر إرمياء. وبعد نشر هذه الأبحاث في عامي (1862 و1863) استطاع جراف أن يتحول مجددًا بشكل كامل إلى الأسفار الخمسة، والأسفار التاريخية أيضًا في العهد القديم. ويمكن العثور على العلامات الأولى للاكتشافات الجديدة في خطاب موجه في 7 أكتوبر (1862) إلى رويس: "إنني مقتنع تمامًا بأن الجزء الأوسط بأكمله من الأسفار الخمسة كتب فيما بعد النفي. وللأسف واجه كنوبل بتمسكه بالرأي القديم وبالتبرير العلمي لهذا الرأي عقبة كبيرة عن الرؤية الصحيحة، ولكنه عرض من خلال ذلك كيف أن التقسيم يمكن قياسه وفق مقارنة بين الأسلوب واللغة وكيف تتحرك هذه المقارنة في دائرة مغلقة"[(2)]. وسوف نتناول المزيد من التفاصيل حول النتائج النقدية الأدبية والتاريخية المذكورة هنا مرة أخرى. وتناول جراف الأسفار التاريخية في العهد القديم متجاوزًا الأسفار الخمسة. وبدأت دراساته عن سفري صموئيل في عام (1840). ونأخذ من المراسلات التقرير التالي المؤرخ في 1 مايو

---

(1) A. a. O. S. 169.

(2) A. a. O. S. 501.

(1840): "أعمل الآن في ساعات فراغي بحث سفري صموئيل وسفري الملوك، ووصلت إلى نتائج مدهشة، وعلى الأقل فهي مرضية بالنسبة لي، وهي أن سفري صموئيل يضمان حكاية داود التي تشمل إضافات من محرر لاحق وتم إدخالها من حين لآخر. وهذا المحرر اللاحق هو في نفس الوقت مؤلف سفري الملوك اللذان يشكلان مع سفري صموئيل عملًا واحدًا"[1]. ورأى كارل هاينريش جراف أن هناك حدودًا في السياقات التي تم الاعتراف بها بشكل صحيح من قبل مارتن نوت في الآونة الأخيرة فقط[2].

عانى جراف حتى موته المبكر في عام (1869) من أنه بسبب قيامه بالتدريس كان يبدأ البحث العلمي فقط في ساعات الليل. ورأى جراف في واحد من خطاباته الأخيرة إلى صديقه الأبوي أيضًا الآمال الأخيرة في التدريس الأكاديمي تحطم، حيث كتب: "بهذا يجب أن استسلم وأكون راض عن القليل الذي يمكنني فعله من أجل العلم"[3].

نكتشف في الخطابات المتبادلة بين جراف ورويس الأزمة النفسية التي قطعت البحث النقدي التاريخي. ففي خطاب مؤرخ في 15 أبريل (1837) أعرب كارل هاينريش جراف عن أسفه الشديد لفقدان صديق الطفولة: "العلم لا يرضي الروح، وما هو البديل الذى منحتني إياه المشاعر الجميلة التي ضحيت بها؟"[4] لقد شعر رويس بهذه الشكوى أنه هو المتهم. فأجاب: "أنا لم أحرمك، أنا لم أحرمك من إيمانك الشبابي، لأنني استلهم من مخزوني الخاص كما لو كان مخزونًا لا ينضب، وأرغب أن أكون أكثر علانية مع تصوفي، إذا لم يكن هذا موضة وملوثة من قبل الرعاع الدينيين"[5]. "ياه، لقد جرحتني رسائلك بعمق! لا يمكن أن أفكر في أي شيء أكثر فظاعة من أن

---

[1] A. a. O. S. 99.

[2] M. Noth Überlieferungsgeschichtliche Studien I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, 1943.

[3] A. a. O. S. 537.

[4] A. a. O. S. 5.

[5] A. a. O. S. 12.

أكون متهمًا باختطاف إيمانه من شاب وإرساله خالي الوفاض!"[1].

من المحزن أن نرى كيف طور رويس رؤية شاملة للانتعاش الديني، يمكن من خلاله التصدي للتطور الذي أحدثه النقد التاريخي: "تم تجاوز الأبجدية الأرثوذكسية القديمة، بشكل لا يتكرر، البلهاء وحدهم هم بحاجة لها. ولكن المذهب العقلي الذي قتلها نفخ فيها روح الحياة، ولا يجب رفضه باعتباره مذهبًا غير صالح"[2]. وعرف رويس بكانطية دينية مائعة "روح الحياة" الخلاقة التي تهب على المجال الذي يهيمن عليه المذهب العقلاني: "أجلس بجانبها. أنت ينبغي! خذ شهيق. أنت تستطيع! وفي ضوء هذا تفهم ليس من جانب واحد الرضا الذاتي العقلاني مع ما تم أو يتم فعله، بل الوعي والإيمان بالاتحاد الصوفي أكثر عمقًا مع الرب باعتباره مصدرًا حقيقيًا لكل القوة الإنسانية ... وهكذا تفهم في الوقت نفسه لاهوتًا نظريًا"[3]. لقد تشبث جراف بهذه الأفكار بثقة. وكتب بقلب مفتوح في 7 مارس (1841): "بالنسبة لي تبقى في الأساس حقيقتان مؤكدتان فقط من كل العقيدة، وهما الشريعة الأخلاقية والشعور الديني، ولن أصنع أبدًا أي فلسفة أو لاهوت يسيء تقدير أي من الحقيقتين. وشكلت تلك الخبرة عقيدة لي. ولا يصل المرء إلى أي شيء مع كل الأنظمة، وأعود دائمًا بفرحة إلى التفسير والنقد والتاريخ حيث يمكن الوصول إلى نتائج"[4]. وهذه الأفكار تسمح لنا أن ننظر وراء زوايا البحث النقدي التاريخي. ولا يكفي أن نندهش من أن رسالة الكتاب المقدس المفككة بسبب النقد قد تم استبدالها بتزمت صوفي وأخلاقي يحاول أن يحل محل الرسالة المفقودة. ولكن الفرحة بالنتائج هي الدافع المشع للحياة.

فعندما يتبادل عالمان أفكارهما بثقة كاملة، فمن ثم لا مناص من كتابة كلام واضح عن المحاضرات الوشيكة والبعيدة. وتعد الأحكام الواردة في المراسلات بين رويس

---

(1) A. a. O. S. 13.

(2) A. a. O. S. 27.

(3) A. a. O. S. 26.

(4) A. a. O. S. 110.

وجراف مهمة للغاية لدرجة أننا لا نريد تجاهلها. فيقدم لنا سلوك هاينريش إيفالد موضوعًا لا ينضب. ولا يوجد زميل لم يعاديه- على الأقل لوقت ما. ونشبت أشد المنازعات ضد فيلهلم جزينيوس. وما أغضب إيفالد جدًا هو السخرية التي تعامل بها جزينيوس عالم مدينة جوتنجن الذي كان لا يزال يقرأ "يهوه" ولم يعرف بعد القواعد الأساسية للمقروء (Kere) والمكتوب (Ketiv). ولم يرحم أحدًا من هجومه. ونجح في مؤتمرات المستشرقين البادئة في منتصف القرن في دفع إيفالد إلى المصالحة، لكن سرعان ما تبددت النوايا الحسنة. ورافقت المراسلة بين رويس وجراف الطرق والمسارات الخاطئة لـ"نبوءة عالم مدينة جوتنجن"، فأحيانًا تكون مسلية وأحيانًا تكون مغضبة. وتفهم جراف بشكل قليل أعماله، وخاصة تفسيره للأنبياء، وكتب: "لا يمكن تعلم شيء من تجميعاته الجمالية، أو ترجماته غير الجمالية، وقدم القليل للتفسير الفيلولوجي، ولم يفعل شيئًا مطلقًا للنقد"[1]. ومع ذلك، أشاد جراف في المقابل بفرديناند هيتسيج بشدة: "هيتسيج لديه موهبة ذكية متفقهة، ولا أعرف شيئًا أكثر إثارة للاهتمام من تفاسيره"[2]. وكان حكمه على فرانز دليتسش مريرًا: "حاول دليتسش مع صديقه كايل أن يصادر تفسير العهد القديم لنفسهما فقط، وسريعًا ما جلس تلاميذه على كل منصات التدريس في ألمانيا، وهكذا أصبح جيل اللاهوتيين التالي متأثرًا بالعلم الظاهري وتعبيرات دليتسش"[3]. وتظهر هذه الآراء البشرية لكل البشر دون تزيين المشاعر التي صادفت العلماء. وتكشف أيضًا عن الوضع المؤسف لعلم العهد القديم، عندما اشتكى رويس في خطابه المؤرخ في 1 يناير (1846) من أن كل عالم في العهد القديم هو زاهد، ونادرًا ما تقابل ذلك الشخص، ويوبخ بعضهم البعض، لكن عندما يتعرفون بعضهم على بعض تحدث مصالحة بينهم[4].

---

(1) A. a. O. S. 110.

(2) A. a. O. S. 111.

(3) A. a. O, S, 501.

(4) A. a. O. S. 238.

لا يزال بالإمكان الإعلان عن اكتشافات كثيرة النتائج في الأسفار الخمسة. ونكتفي ببعض التلميحات، لأن رويس وجراف لم ينجزا في الأساس سوى عملًا تمهيديًا للأعمال العظيمة ليوليوس فلهاوزن التي يجب تناولها بالتفصيل. وكما أكدنا بالفعل يجب البحث عند إدوارد رويس عن الدافع وراء الأبحاث الجديدة. فقد عبر عن الأفكار الثورية في الفصل الدراسي الصيفي عام (1834). وحدث انقلاب لا مثيل له في فهم العهد القديم. فاكتشف رويس الصياغة المتأخرة لقوانين العبادة في العهد القديم واكتسب صورة جديدة لتاريخ إسرائيل: فالأنبياء أقدم من القانون، والمزامير أحدث منهما. وهذه الصورة التاريخية والتي طورها في وقت لاحق جراف وفلهاوزن وكوينن يشير إليها رويس بـ "منظومتي" في عمله النقدي التاريخي الصادر عام (1881) عن "التاريخ الكتابي للعهد القديم". وجعل حقوق الملكية سارية وكتب: "في أكثر من جزء كانت منظومتي، كما يمكنني القول، نتاجًا للحدس. ومن يستحضر كتابات ذلك العصر، ليس فقط الكتابات المحافظة، وإنما أيضًا على وجه الخصوص الكتابات النقدية، فسيجد أنه من المفهوم أنني أستحي من الدخول في تحدي مع عالم العلماء، وهي أن نعترف بأن الأنبياء أقدم، وأن القانون والمزامير أحدث منهما. لقد كانت هذه الافتراضات، كما قيل، الأعمدة الرئيسية الثابتة في بنائي للتاريخ العبري"[1].

عمل جراف عبر المعارف البديهية لمعلمه. وأعلن عن فرضية ثورية في عمله "الأسفار التاريخية في العهد القديم"- والمعلومات أكثر في مقاله حول "ما يسمى الكتاب الأساسي في الأسفار الخمسة" (1869). ونجح في طرح سؤال عن التحديد التاريخي لمصادر الأسفار الخمسة بدقة جديدة والإجابة عليه إلى حد ما. واكتشف دي فته -كما رأينا- الراوي المرتب حسب السنين والراوي حسب الحكم الديني والراوي النبوي وسفر التثنية باعتبارها أجزاء رئيسة للأسفار الخمسة. ولكن جراف تبين له أن سفر التثنية والأسفار من القضاة حتى الملوك لا تشترط مسبقًا قوانين وحكايات المصدر

[1] E. Reuß, Die Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments, 2. Aufl. 1890, Vorrede.

الكهنوتي. وبهذا تم تبرير الفكرة التي عبر عنها رويس مبكرًا من أن المصدر الكهنوتي هو أحدث مصادر الأسفار الخمسة. وأكد وأكمل هذه النتائج الهولندي كوسترس في عمله "عرض تاريخي لسفر التثنية بالمقارنة مع تقارير من سفري التكوين والعدد"(1868).

يجب على المرء توضيح حدث البحث الحديث السائد لمصادر الأسفار الخمسة. ولذلك نتأهب مرة أخرى، ونبدأ بعمل هرمان هوبفيلد الذى مهد الطريق عن "مصادر سفر التكوين وطبيعة تكوينها" (1853). وبهذا العمل حلت ما تسمى نظرية الوثائق الجديدة محل نظرية المكمل. لقد حدد هوبفيلد مهمة بحثه كما يلي: "تجب إضافة الأجزاء المنتمية لكل مصدر إلى الكل العضوي، أي إلى جسد حي، حيث تمكن رؤية كل شكل خاص ومختلف بوضوح"[1]. ويعني هذا الإعراض المنظم عن نظرية المكمل. وأعاد هوبفيلد إنتاج سياق الكتاب الأصلي (الإلوهيمي) وقسم بعض الأجزاء اللاحقة. وانتقل هنا إلى السؤال: إذا كانت الأجزاء المتأخرة من سفر التكوين (الأجزاء اليهوية) قد أُخذت عن وثيقة مترابطة مبكرة، كما يقر الكتاب الأصلي، أو إذا كان يمكن في هذه النقطة الحفاظ على نظرية المكمل"[2].

وقدم الدليل على أن الأجزاء اليهوية "لا تخدم فقط التكملة أو الإحكام، وإنما تشكل وثيقة يهوية مستقلة ومتماسكة"[3]. ولكن مؤلف هذه الوثيقة لا يمكن- وفق رأي هوبفيلد- أن يكون قد امتلك الكتاب الأساسي أمامه. ولذا لا يمكن افتراض قبوله تكملة للتصور الكتابي التاريخي القديم. وتأكدت استقلالية المصدر الثاني. وكل ما تبقى بعد ذلك هو مهمة اكتشاف أهمية العناصر الإلوهيمية الأحدث التي تفرعت عن الكتاب الأصلي وتحديدها زمنيًا. ويرى هوبفيلد هنا أيضًا أن الأمر يدور حول وثيقة مكتملة، يمكن تحديد صياغتها الزمنية بين الكتاب الأساسي والتركيبة اليهوية. وتم في الختام تجميع الثلاثة وثائق من قبل محرر عمل بمهارة كبيرة بالطريقة التي عمل بها موفق الأناجيل[4]. ولم يكن هذا المحرر مجرد جامع،

---

[1] H. Hupfeld, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, 1853, S. 2.

[2] A. a. O. S. 101.

[3] A. a. O. S. 101-167.

[4] A. a. O. S. 195.

فمن طريقة عمله يتضح أن الأمر يدور حول تصور لاهوتي مخطط ومستقل. وبهذا التصور لهوبفيلد تم إدخال نظرية الوثائق الجديدة. وبإضافة سفر التثنية توجد في الأسفار الخمسة أربعة وثائق، هي الإلوهيمي الأول (الكتّاب الأساسي في نظرية المكمل) والإلوهيمي الثاني (الذي اكتشفته إلجن) واليهوي والتثنوي. وتسلسلها التاريخي هو (الكتّاب الأساسي) الإلوهيمي الأول (E^1)، ثم الإلوهيمي الثاني (E^2)، ثم اليهوي (J)، ثم التثنوي (D). وكان الترتيب التاريخي للمصادر سبباً في المراجعة الشاملة التي قام بها كارل هاينريش جراف. حيث قدم في البحث الأول من عمله "الأسفار التاريخية في العهد القديم" الدليل على أن كل العناصر القانونية والمؤسسية لأسفار الخروج واللاويين والعدد تشكل الجزء الأحدث من الأسفار الخمسة. ويشكل سفر التثنية محور هذا البحث. ويكشف هذا الجزء من الأسفار الخمسة التي اكتشفها دى فته، والتي اعترف بها إدوارد ريهم[1] الذي أظهر بوضوح أن العناصر القانونية في الأسفار من الخروج حتى اللاويين لم تكن معروفة فيه. وقدمت هذه المعرفة بدورها الشرط الأساسي لاكتشاف الطبيعة والتحديد التاريخي للمصدر الكهنوتي من قبل يوليوس فلهاوزن. واتضحت هنا بمساعدة الفرضيات التاريخية لرويس وجراف الصورة التاريخية للمصادر التي فهمت بالتدريج بمغزى "نظرية الوثائق الجديدة".

61. أفكار أبراهام كوينن عن المناهج النقدية

بتأثير من فلهاوزن فرضت "نظرية الوثائق الجديدة" لهرمان هوبفيلد ونظرية التاريخ لجراف نفسهما في أوروبا وإنجلترا وأمريكا بسرعة. ووصل الأمر إلى نشاط بحثي متقارب فكريًا بين العلماء الألمان والهولنديين، وهو ما سماه المرء "المدرسة الألمانية الهولندية". وبالإضافة إلى فيلهلم هندريك كوسترس السابق ذكره، نذكر أبراهام كوينن (1828-1891) بصفة خاصة باعتباره ممثلًا رئيسًا لهذا الاتجاه الحديث. وباعتباره تلميذًا مجتهدًا لمعلميه يان هندريك شولتن وكورنيليس فيلهلم أوبتسومر فقد شق طريقًا

[1] E. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854.

لأسلوب الملاحظة النقدية الأدبية والتاريخية في خضم عداءات كثيرة. وافترض كوينن في الطبعة الأولى من عمله "البحث النقدي التاريخي" (1861) عزل المصادر بالمعنى الذي قصده هوبفيلد، وأدخل فيما بعد نظرية كارل هاينريش جراف في عروضه عن أدب وديانة العهد القديم، في أعماله "عبادة الرب في إسرائيل" (1870/1869) و"البحث النقدي التاريخي عن أصل ومجموعة أسفار العهد القديم"، الطبعة الثانية (1885). واستطاع كوينن إحياء الإرث العظيم الذى خلفه مواطنه الهولندي هوجو جروتيوس. وأثنى كوينن على بحث جروتيوس للعهد القديم، فقال: جذب العهد القديم هنا لأول مرة إلى "دائرة الأدب الإنساني". وأوضح أن كثيرًا من المسيحيين يتصرفون تصرفًا مفزعًا في هذه الدائرة: "فطبيعة العهد القديم لا يجب أن تعاني هذا الضياع. وبقدر وجودها يجب أن تظهر بشكل أوضح من خلال المقارنة. ولكنها ستتضح فيما بعد، إذا تقدمت طريقة الملاحظة العقدية، ونبذت أي شك في انتهاك المقدسات"[1]. وتظهر هذه الملاحظات أن كوينن استطاع أن يعبر بوضوح عن الأهمية اللاهوتية للبحث النقدي التاريخي. ولم يكل من تقريب المناهج النقدية الحديثة في طبيعتها التاريخية الفكرية من الأصدقاء والأعداء. ونريد الانتقال الآن إلى هذا الجانب من عمله في عروضنا التاريخية. فظهر عام (1880) مقالٌ حول "المناهج النقدية"، وهو مقال ثري، ولكن للأسف لم يجد سوى القليل من الاهتمام. وقام كار بوده بترجمته إلى الألمانية. وأهم نتيجة هي التي تعرف باسم "علم مناهج" البحث النقدي التاريخي والتي وصلت إلى ذروة تطورها. وبهذه الطريقة ظهرت بوضوح الأعمال البارزة للعلماء رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. ومن السمات الجديرة بالذكر في منشورات كوينن هي شمولية المناهج النقدية والفهم العام وإمكانية التحكم فيها، والتي كانت مطلبًا من البداية. وكثيرًا ما اتهم اللاهوت الكنسي علماء البحث النقدي التاريخي بأنهم يمارسون علمًا باطنيًا غير واضح لا يستطيع أي من العوام فهم متطلباته

---

(1) A. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft (übers. von K. Budde), 1894, S. 168.

ودوافعه واتجاهاته، ويمكن فقط للمتخصصين في اتجاه تعليمي معين التحقق من نتائجه. وهنا بدأ كوينن بأفكاره. فكتب: "الكتاب المقدس في يد الجميع، والناقد ليس لديه سوى جمهوره. وهو لا يدعي أنه يمتلك وثائق أخرى غير تلك المتاحة للعوام، ولا أنه يدعي أنه قرأ في كتابه المقدس شيئًا مختلفًا عن الشخص العامي البسيط. وإذا قام أيضًا بتصحيح الترجمة المعتادة هنا وهناك، فإن هذا هو الاستثناء وليس القاعدة. ورغم ذلك فهو يتجرأ على رسم صورة كاملة عن التطور الديني في إسرائيل تختلف عما يجده أي شخص في العهد القديم، ويرسم صورة للمسيحية القديمة، والتي لا يستطيع المدقق اكتشافها في العهد الجديد. ما عسى ذلك إلا أن يكون سوى خيال وإبداع؟"[1]. وهكذا يضع كوينن نفسه في موقف شخص عادى لا يستطيع أن يصدق أن البحث العلمي للكتاب المقدس يرسم صورة مختلفة للتطور الديني في إسرائيل عن الصورة الممكن الوعي بها في الكتاب المقدس. وهنا، على وجه الخصوص، يتم النظر في نظرية جراف التي حددت القانون الموسوي في وقت متأخر جدًا.

وتؤخذ أسئلة البسطاء على محمل الجد. وكان كوينن واحدًا من العلماء القلائل الذين يسعون لنشر الأساليب المعقدة والصعبة للبحث النقدي التاريخي إلى دائرة أوسع، وأمعن التفكير فيها بشكل بديهي. وينص شرطه الأساسي على ضرورة التوصية بالطريقة النقدية من خلال بساطتها. فـ" الناقد ليس كيميائيًا ولا يجب أن يكون هكذا. فكل بصيص من الغموض يقع بالكامل في المكان الخطأ في منهجه"[2]. ومن ثم فقد رفضت الباطنية العلمية بوضوح، لكن كوينن لم يقع ضحية تبسيط حتمي. وكانت مطالبه هي وضوح وشفافية الإرادة المنهجية. وكل منهج هو محاولة مواجهة هدف بطريقة مناسبة للموضوع. "المنهج لا يعني سوى الطريق الصحيح والجيد إلى مكان ما، حيث نصل إلى النقطة المحددة مسبقًا"[3]. ولكن ما هو هدف "المناهج النقدية؟ أجاب كوينن قائلًا:

---

[1] A. a. O. S. 5.

[2] A. a. O. S. 6.

[3] A. a. O. S. 6.

"معرفة الحقيقة، بمعنى أدق معرفة الماضي البعيد الحقيقي"[1]. وحلت صيغة "التاريخ الحقيقي" فيما بعد محل مصطلح "الماضي الحقيقي". وعرفنا على الفور أن هذا "التاريخ الحقيقي" هو عالم الواقع الذي يجب البحث عنه من خلال التركيب المشوه لتاريخ الخلاص في العهد القديم من الكتاب المقدس. ويؤدى المنهج النقدي إلى هذا الهدف "للتاريخ الحقيقي" الذي يختبئ وراء وخلف التركيب التاريخي للأسفار القانونية: "الناقد هو مساعد للمؤرخ، فهو يحمل لبنات البناء التي يحتاجها للعمل. وعادة ما يتحد النقاد والمؤرخون في شخص واحد، لكن هذا لا يشكل أي فرق "[2]. ونحن نواجه هنا وضوحًا مهمًا لدوافع واتجاهات النقد التاريخي. فيستخرج الناقد كتلة واحدة تلو الأخرى من "التاريخ المزيف" من بناء تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس، ثم يقيّم "التاريخ الحقيقي" باعتباره مؤرخًا. وبالتالي "فالتاريخ الحقيقي" هو شيء تم التحقق منه. ولكن نلاحظ أن المؤرخ ليس لديه فقط مهمة ترتيب الوقائع الفردية وفق التسلسل الزمني.

يشير كوينن بشكل قاطع للغاية إلى ما يلي: "حينئذ فقط يلبي التاريخ بشكل كامل المطالب التي يطرحها المرء عليه، عندما يكون استرجاعًا للحياة، سواء كان ذلك بمثابة سيرة ذاتية لحياة فرد أو تاريخًا بالمعنى المألوف للكلمة، لحياة شعب ما"[3]. "التاريخ الحقيقي" ليس تأريخا، وإنما حياة وسيرة ذاتية. ولكن الحياة، كما أوضح كوينن، هي في المقام الأول الحياة الروحية والنشاط[4]. أليس الكل هدف لا يمكن الوصول إليه؟ هل من الممكن الاقتراب من تحقيق هذا الهدف؟ لا. يعرف كوينن جيدًا أنه من المستحيل أن يكون بوسع الباحث أن يعيد إنتاج الواقع، أي "التاريخ الحقيقي". "فالواقع"، كما كتب كوينن، هو في البداية ثري بشكل لا نهائي، ومركب بحيث لا توجد لحظة للتفكير في استرجاعه بشكل كامل[5]. ويجبرنا هذا التأكيد على الاقتناع الذاتي.

[1] A. a. O. S. 6.
[2] A. a. O. S. 6.
[3] A. a. O. S.6.
[4] A. a. O. S. 7.
[5] A. a. O. S. 7.

بالطبع، يطرح على الفور السؤال حول مفهوم الواقع القائم على قضية "التاريخ الحقيقي". فيسعى الناقد للجوانب المثالية، ويسعى للحصول على صورة مثالية "للتاريخ". وهو يعرف أن التاريخ ما هو موسوم في أيامنا بهذا الاسم يجب أن يستوفي شروطًا معينة ليست مدونة ولا يمكن التخلي عنها دون لوم. ولا يزال التأريخ، أي العرض المجرد للوقائع، حتى إذا ما فكرنا أنها دقيقة وكاملة، عميقًا جدًا في التاريخ. ويمكن أن يكون التأريخ أداة مساعدة لا غنى عنها، لكن لا تجب أن تسري مطالب أعلى" (المناهج النقدية، ص6). ولكن كيف يمكن تلبية "المطالب الأعلى"؟ الإجابة هي: من خلال النقد. "فالنقد يعطينا أو ينبغي أن يعطينا تاريخًا، أي التاريخ الحقيقي" (ص6). ألم يكلف النقد هكذا أكثر من طاقته؟ ألا تُعزى إليه القدرة على حل ألغاز النص؟ ألا يقترب الحديث عن قدرة النقد من تنظير العملية النقدية؟ لكن النقد هو عمل الناقد. فأي مكانة يشغلها الناقد؟ وما المعايير والتوقعات التي يمارس عمله بها؟ وفي ظل أي ظروف يسعى أن يحدد اتجاه ذلك الشيء المثالي المسمى "بالتاريخ الحقيقي"؟ هذا هو موضوع التقرير التالي.

يجب في عملية كتابة التاريخ إدراك المعايير والمبادئ التي يقوم وفقًا لها الناقد بالاختيار، وكذلك المؤرخ برسم صورة للتاريخ، لأن "المؤرخ حتى وإن كان محايدًا تمامًا يكون فيما يخص عرض الوقائع المجردة مختلفًا إلى حد ما عن القمع الذي ينساب من خلاله الواقع إلينا"(1). لقد خطط كوينن في هذا السياق توجيهًا مميزًا: يتوقف كل شيء على الطبيعة الداخلية للمؤرخ. "إذا كان الافتقار إلى التناغم الفكري بين المؤرخ والواقع مفقودًا، فعندئذ لا يمكنه أن يزود بالكثير منه سوى صورة مشوهة!"(2). ولكن بالطبع لا يؤسس شيئًا بهذا التجانس فقط. فهو خطة نهائية ومحددة ومحيطة بالعمل كله. وشملت هذه القدرة الملائمة للتجربة المعرفة الدقيقة بالمشكلات النقدية التاريخية. ويكشف كوينن في مقاله بمهارة عن أهمية الأساليب النقدية بالسؤال عن المعارف التي يجب أن يحظى بها كل باحث يتأهب للوصول بدقة منهجية إلى الهدف الأسمى المتمثل في الإدراك المتجانس للواقع. ويجب أن يكون المؤرخ مؤهلًا على تمييز وثائق كل فترة زمنية بدقة.

(1) A. a. O. S. 9.

(2) A. a. O. S. 10.

1- الحقائق تعد أجزاءً أو قطعًا من الواقع (علامات تذكارية، وثائق، نقوش، عملات معدنية، إلخ).

2- لكن توجد أيضًا حكايات عن العصر، والتي لها قيمة مصدرية أقل، لأنه في حالة الاسترجاع السردي تجب مراعاة عنصر التفسير، والذى لا يمكن للمؤرخ أن يعتمده ببساطة.

ويجب أيضًا تطبيق هذا التحذير على العناصر المذكورة أولًا. "جميع الوثائق دون تمييز هي موضوع النقد الأدبي"[1]. ويصف كويتن هذا النقد الأدبي بدقة شديدة:

1- من الضروري بشكل أساسي السؤال عن أصالة الوثائق أو صحتها. ويمكن بوجه خاص مراجعة تركيب الوثائق من المصادر المختلفة أو من أجزاء المصادر.

2- عندما ينتهي النقد الأدبي يبدأ النقد التاريخي بالمعنى الضيق. ويعني هذا أنه تجب دراسة العلاقة بين أقوال المصادر المفصلة والواقع التاريخي. وهذه المهمة الثانية بالتحديد هي التي يجب مهاجمتها والوفاء بها مع الاستسلام التام: "فضول الإنسان لا يعرف حدودًا، ولا نستبعد أن يكون لديه اهتمام في بعض الأحيان بالعصور التي جاءت منها وثائق قليلة إلينا، وهذا الاهتمام أكبر من الاهتمام بالعصور التي لا نستطيع من بقاياها شق طريقنا. ولذلك نحن لا نقترب من الواقع باعتبارنا مؤمنين ولن نتخاذل، إذا كان لدينا الكثير من الطعام الذى نأكله بعرق جبيننا"[2]. وهنا طرحت مهمة مثالية، ملأت بعمق حياة العلماء العظماء رويس وجراف وكويتن وفلهاوزن.

لقد رأينا أن هدف المؤرخ النقدي هو إعادة عرض الواقع التاريخي. وتخدم المناهج النقدية هذا الهدف. ولكن لا يكفي أن يكون مغزى الواقع مختلفًا عند المؤرخ

---

[1] A. a. O. S. 13.

[2] A. a. O. S. 17.

الحديث عن مغزاه عند الكاتب في العصر القديم. ما الذى ينبغي أن يحدث؟ فهل ينتقد الناقد الحديث في عبارات الفهم القديم للواقع؟ هل يمكنه مثلًا استبعاد المعجزة لكونها غير مطابقة لمغزى الواقع؟ لقد استطاع كوينن توجيه السؤال إلى نفسه. وسؤال الرجل البسيط المتدين هو: "هل تعترف بإمكانية أو واقع المعجزة؟"، تنص الإجابة على ما يلي: "دون أن أنكر اقتناعي بأنه لا يمكن افتراض أي معجزة كواقع، أضع في مقدمة اهتمام النقد التاريخي الجملة التي لم أثق بها أبدًا والتي دفعتني إلي هذا الاقتناع، وهي جملة أن المعجزة ممكنة. لذلك لن أرفضها بداهة دون نقاش ودون تمييز، وإنما أشارك بجدية تامة في البحث عن جدارة المعجزة بالتصديق"[1]. ولذلك رفض كوينن الحكم الأرثوذكسي القائل إن كل معجزة في الكتاب المقدس هي عنصر من عناصر الواقع. لكن هذا الرفض لا يسفر عن رفض سلبي أو تفكيك لحكايات المعجزات. وبدلًا من ذلك، يعترف كوينن بإمكانية حدوث المعجزة، لكنه يتركها للمراجعة النقدية ذات الصلة لتحديد المدى الذى يفيد فيه تقرير حكاية المعجزة بأنها تفسير للواقع القديم، أو إذا كانت حكاية المعجزة تحتوى بالفعل على عناصر من الواقع. وعلى الفور، يرتبط بهذا التعليق حول مشكلة المعجزة السؤال الأساسي عن قانون وحدود النقد. ويجب هنا التعمق في التعريف التالي: النقد يعني فن الحكم. فلنتخيل القاضي، ذلك الرجل الذي يحمل اسمه من ذلك النشاط! إنه معتاد على قول الحق وفق القانون. لكن لن نراعي الآن هذا الجزء من مهمته لكي نقتصر على ما يجب أن يسبقه، ألا وهو إثبات الوقائع التي يجب أن يستند عليها الحكم في النهاية. إننا نتخيل حالة معقدة للغاية وقاض يتميز بالحيادية ويبذل قصاري جهده وأفضل ما يمكنه لاختراق الواقع. فهو يضع نفسه بقدر الإمكان من خلال البحث المكاني بشكل كامل تحت الظروف المادية التي بموجبها تم تنفيذ العمل. ويتم استدعاء جميع الشهود بلا استثناء الذين باستطاعتهم إلقاء الضوء على الواقعة. ويبدأ الاستجواب، فيتم الاستماع للشهود ويخضعون لاستجواب من خلال

---

[1] A. a. O, S. 21.

أسئلة عديدة غير مترابطة. ولا يترك القاضي شيئًا دون أن يلاحظه أحد، ويستعد من خلال الخبرة الطويلة للمهمة التي يقوم بها. وهكذا يراعي ويستعمل خصوصيات صغيرة ودقيقة في المظهر الشخصي للشهود. ولا يستغرق الأمر طويلًا حتى يتم التخمين حول المسار الحقيقي للقضية في ذهن القاضي. وهو لا يرفضه على الفور، وإنما يضع عليه قيمة كبيرة. وقد علمته الخبرة أن مثل هذه الانطباعات الأولى المشابهة لا تزال تتأكد من خلال البحث المتواصل وتختفي مجددًا. ويستمر الاستجواب"[1]. ويمكن في عرض حر إعادة إنتاج استمرار هذا العرض التمثيلي. وتتشكل فرضية في عقل القاضي بعد العلامات الأولى الواضحة. ولكن هذه الفرضية ستكون دائمًا موضع شك ويمكن اختبارها. ويمكن التصديق على صحة الفرضية وإصدار الحكم بعد الإدلاء بكل الشهادات وتدبرها بشكل كاف.

يمكن للمرء من هذا التعريف أن يعي أن كوينن كان لديه اهتمام تاريخي حصري في العهد القديم. فشهود الكتاب المقدس هم بوجه خاص أولًا وقبل أي شيء شهود على مسار تاريخي، والذي يجب على "القاضي" أن يعيد تركيبه، لأنه يرتبط "بقضية"" كتابة تاريخ مزيف" في العهد القديم، وهذا هو الشرط الغامض في كل الأبحاث عند كوينن . ويكمن في هذا الموضع عصب الحياة الفعلي للبحث النقدي التاريخي في دراسة تطوره القوي. لقد بدأ عند دى فته الاستجواب الكبير "للقاضي" النقدي التاريخي. وأثير وعيه التاريخي بالحقيقة من خلال تركيب تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس. وتعتبر نصوص العهد القديم على الفور، مجرد شهود ومصادر ووثائق في عملية كبيرة لإعادة تركيب "الوقائع الحقيقية". ويختم كوينن تعريفه "للمناهج النقدية" بالكلمات التالية: "يمكن وفق ذلك تعريف النقد التاريخي على أنه البحث عن فرضية لتوضيح الوثائق، وإذا ما توفرت عدة فرضيات باعتبارها خيارًا لتلك الفرضيات التي لها

---

(1) A. a. O. S. 22.

الاحتمالية الأكبر"(1). ونقيض هذا النقد هو "التبرير الدفاعي"، أي الدفاع عن النظرة التاريخية التقليدية في الأسفار القانونية، والتي لم يعد من الممكن الحفاظ عليها. فالاعتقاد الساذج في التاريخ يساوي حكايات الكتّاب المقدس مع الواقع. ولكن "التاريخ الحقيقي" يكمن خلف الحكايات والوثائق.

تفاعل كوينن في الفقرة الختامية من مقاله مع الاتهامات المختلفة التي واجهت البحث النقدي التاريخي في منتصف القرن التاسع عشر. ويدور الأمر حول الاتهام بأن:

1- النقد هدام.

2- النقد سلبي.

3- النقد يؤدي إلى نتائج غير مؤكدة.

لاحظ كوينن فيما يتعلق بالاتهامين الأوليين أن النقد الحقيقي هدام وبناء في الوقت نفسه. فعندما يتم البحث عن" التاريخ الحقيقي" وتراكمه، يجب أن يتم هدم "كتّابة التاريخ المزيف". وفيما يتعلق بالاتهام الثالث كتب كوينن حرفياً ما يلي: "يبدو الاتهام حقيقياً حيث إن نتائج النقد غير مؤكدة إلى حد كبير ونتلقى بالفعل حكمها من خلال الاختلاف المتبادل بين النقاد، وأحياناً من خلال تباين الأفكار لنفس الناقد. لكن التناقض فيما يخص الحقيقة هو أفضل من الاتفاق على الخطأ"(2). وهكذا يلتزم كوينن بالطبيعة المؤقتة للمعرفة.

إن هذا العرض المفصل لأساليب كوينن النقدية هو جزء من تحليل دقيق لما يسعى إليه البحث النقدي التاريخي في عصر اكتشافات رويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. وهنا يلتقي المرء الدافع الأعمق للبحث والسؤال العلمي.

---

(1) A. a. O. S. 24.

(2) A. a. O. S. 43.

62. يوليوس فلهاوزن

ولد يوليوس فلهاوزن في 17 مايو عام (1844) في هاملن. وبدأ دراسة اللاهوت عام (1862) في جوتنجن. ويصف إدوارد شفارتس في مقاله الرائع "كتابات صغيرة" الصراعات الداخلية التي عانى منها فلهاوزن في الفصول الدراسية الأولى. وفي البداية انهمك المتعلم النهم تمامًا في "الممارسة الأكاديمية"، ثم تراجع سريعًا في يأس صامت. وقد انتهت الأرثوذكسية سريعًا بالنسبة له، ولم تكن لديه في البداية رغبة في البحث النقدي. لقد اتجهت اهتماماته إلى الترانيم وخطب العصر الوسيط. وفشلت محاولة زميل له أن يجعله متحمسًا لفرديناند كريستيان باور. كما أن ألبريشت ريتشل لم يترك أي تأثير على الطالب الشاب اليائس. أما هاينريش إيفالد فقد كان التحول الأبرز في حياة هذا الشاب البائس. فقد كان فلهاوزن مفتونًا بشدة بمحاضراته حول تاريخ إسرائيل. فما الذي جذبه بشدة هكذا؟ لقد استطاع إيفالد- حسب فلهاوزن فيما بعد- أن يفهم أن المضمون الديني للعهد القديم أصبح من التاريخ". وقد تأثر فلهاوزن بهذه الرؤية بشدة. وما أثر فيه بشدة هو تصوير عملية حية ينمو فيها الدين في الكتاب المقدس وينضج. وتعد دراسته بعنوان "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" من أروع ما قدم فلهاوزن فيها تصوير عبقري للتطور الديني في العهد القديم. وكتب في إهداء هذا الكتاب: "شكر وإجلال لمعلمي الذي لا ينسى هاينريش إيفالد". ولكن للأسف حدث انفصال حاد بين إيفالد وفلهاوزن بين عامي (1866-1870). وسبب هذه القطيعة هو تفكير إيفالد النبوي السياسي والذى تحرك في مفاهيم تعليمية ضيقة. وحصل فلهاوزن على الدكتوراه عام (1870) عن سلاسل الأنساب والعشائر في سفري أخبار الأيام. وعين أستاذ كرسي في جرايفسفالد عام (1872). ووجد فلهاوزن صديق حياته عندما جاء العالم الشهير في فقه اللغات القديمة فون فيلاموفيتس عام (1876) إلى مدينة جرايفسفالد. ويدين عالم العهد القديم بالفضل في الدفعة البحثية الجبارة لهذا التعاون الوثيق، الذي كان يتطلب حتى تلك اللحظة شريكًا على نفس القدر من الكفاءة. وظهرت المسودة الأولى من عمله "تاريخ إسرائيل" عام (1878). وقيِّم فيها

بشكل مثمر أبحاث رويس وجراف. وطور فلهاوزن بسهولة رائعة ووضوح هائل المشاكل النقدية الأدبية الصعبة وطور رؤى جديدة، ننوي تناولها بالتفصيل في الفقرات التالية.

لقد تركز الأمر على القول بتأخر قوانين الكهنة وتأكيد التاريخ المبكر للنبوة. فالوضوح وقوة التعبير التي عرضت بهما صورة التاريخ الجديدة تسببا في إثارة البحث اللاهوتي بأكمله. وليس هناك عالم في العهد القديم في القرن التاسع عشر تمت محاربته بشدة مثل فلهاوزن. فقد أهين، ووصف بأنه "مخرب"، و"عدو الإيمان" و"منكر جميع الوحي". ودفع رد الفعل الصاخب هذا العالم المضطرب حتى في أصوله إلى الانفصال عن البحث اللاهوتي. فيبدأ بخطاب مؤثر إلى وزير الثقافة البروسي، مدون بتاريخ الخامس من أبريل (1882)، ويبدأ بما يلي: "ربما يتذكر صاحب السعادة أنه في عيد الفصح (1880) أنني قدمت طلباً لنقلي إن أمكن إلى كلية الفلسفة (الآداب)، كلما أمكن ذلك، وحاولت في نفس الوقت أن أشرح الأسباب لهذا الطلب. فقد أصبحت عالم لاهوت، لأنني مهتم بالتناول العلمي للكتاب المقدس، واتضح لي بالتدريج أن أستاذ اللاهوت لديه في الوقت نفسه مهمة عملية، وهي إعداد الطلاب للخدمة في الكنيسة الإنجيلية، وإنني لا أمارس هذه المهمة العملية. وبدلًا من ذلك، فإن ذلك يجعل مستمعي غير مناسبين للمنصب. ومنذ ذلك الحين كانت أستاذيتي اللاهوتية حملًا ثقيلًا على ضميري..."(1). هذا هو يوليوس فلهاوزن في صدقه وصراحته غير القابلة للفساد. إنه فصل حزين من علم اللاهوت البروتستانتي أن يواجه هذا العالم العظيم بارتياب غريزي وبتعبير تلقائي عن الرفض الحماسي. لقد كافح عدد قليل منهم في نقد متعاطف من أجل أدلة موضوعية مضادة. وبدأت رغم ذلك في علم العهد القديم عروض فلهاوزن المقنعة انتصاراتها المتصلة. وذهب فلهاوزن عام (1882) إلى مدينة هالى على نهر زاله وقام بتعليم اللغات السامية لكي يواصل أبحاثه الفيلولوجية كأستاذ كرسي

(1) يمكن العثور على مذكرة هذه الرسالة، في الرسالة الودية التي قدمها السيد يبسن. وكان لدى السيد الزميل ف. هيس صداقة ودّية مع فلهاوزن للتحقق من صحة الصياغة من النسخة الأصلية في ماربورغ. وتجدر الإشارة في هذه النقطة الاطلاع على المقالة الهامة التي كتبها أ. يبسن في:

Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald, 1956, Bd. II, S. 47 ff.

في مدينة ماربورج عام (1885) بعد سنوات مريرة ومليئة بالعوز. وهناك أدخله تعاون صداقة مع يوليشر في اتصال مع مشاكل علم العهد الجديد. وفي هذا الوقت أعلن فلهاوزن في شبه مزاح وشبه جدية ما يلي: "لقد تعبت قليلًا من العهد القديم". وعني تدريجيًا بالدراسات العربية البادئة في مدينة هالى. وكان تعيينه في جوتنجن عام (1892) يمثل المرحلة الأخيرة في عمله العلمي، فدخلت دراسات العهد الجديد (بعد عام 1900) بشكل أقوى في مقدمة اهتماماته. وفي السابع من يناير (1918) مات الرجل المتنازع عليه بشدة والذى حظى بتقدير من قبل العديد من طلابه في الداخل والخارج. وقد قاد البحث النقدي التاريخي في العهد القديم إلى نقطة الذروة لا لبس فيها، وساعد في نمو وبزوغ دوافع واتجاهات كثيرة كانت مُهملة منذ دى فته.

نظرًا للمكانة العلمية لفلهاوزن تجب في البداية الإشارة إلى علمه الشامل والمؤثر في كل مجالات بحث العهد القديم. كان فلهاوزن فقيهًا لغويًا مستقلًا يتقن العبرية والآرامية والسريانية وبوجه خاص العربية أيضًا. وضعت دراساته الفيلولوجية في خدمة بحث الكلمة العبري وعلم المعاجم الخاصة بالعهد القديم، ولكنها كانت في الوقت نفسه أدوات مساعدة للنقد النصي بمهارة احترافية. ووضع في عمله "بحث نص سفري صموئيل" (1871) الأساس لتناول منهجي لنص العهد القديم. وتم عمل قواعد لتصحيح الأخطاء واستعمال الترجمة السبعينية وفروض التدقيق الضرورية. ويمكن تشكيل الترجمة فقط من المعالجة الدقيقة لنص العهد القديم. لقد وضع فلهاوزن قيمة كبيرة على الترجمة ذات الصلة، والتي تلتقط بدقة تعبيرات اللغة العبرية. وأنجز مجموعة كاملة من الترجمات البارزة دون ارتباط أعمى بالأصل. وكتب هرمان جونكل في مقدمة عمله "مزامير مختارة": "من المجود بالتأكيد أن يتم نقل الكتاب المقدس إلى الألمانية بعد ترجمة لوتر . لا أحد من المحدثين كما فعل فلهاوزن- يجب أن يأمل في الوصول إلى قوة ودفء تعبير لوتر "[1]. ومع ذلك، لم يكتب فلهاوزن أبدًا تفسيرًا بالأسلوب المألوف. والمجلد عن "الأنبياء

---

[1] H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen, 3. Aufl. 191 i, S. VI.

الصغار، ترجمة وشرح" (مخطوطات وأعمال تمهيدية الطبعة الخامسة) عام (1892) مثلًا لا يحتوى إلا على ترجمة نموذجية ونقدية للنص بها بعض الملاحظات التوضيحية.

كان الاهتمام الفعلي لفلهاوزن هو التاريخ أو تاريخ التطور الديني لإسرائيل. وأبرز أوتو أيسفلت في تقديره لأعمال فلهاوزن بوجه خاص ما يلي: "كان فلهاوزن مؤرخًا. وتكمن عظمته في الموهبة على استيعاب السياقات التاريخية بالحدس، وتقديمها بشكل مكتمل واضح. وكان مؤرخًا، لكنه مؤرخ أراد التوغل ليس فقط إلى المصادر، وإنما أيضًا السيطرة عليها بذاتية مستقلة بشكل كامل"(1).

ومع ذلك، فإن الشرط الأساسي للسيطرة على المصادر ليس فقط فيلولوجيًا دقيقًا، وإنما أيضًا منهجًا نقديًا أدبيًا مناسبًا للموضوع. إن نقد الأسفار الخمسة المتطور من أستروك حتى هوبفيلد وجراف قاد فلهاوزن بنظرة عبقرية حادة إلى قمة إمكانيات التفسير. وبرز من أبحاثه النقدية الأدبية عمله "البناء الأدبي للأسفار الستة" (1866 و1877). لكن تدفقت كل إنجازات النقد الأدبي عنده إلى مهمة ترتيب مصادر الأسفار الخمسة التي تم تناولها في نقد تاريخي شامل وتقييمها لعرض صورة تاريخية. لقد تطلع فلهاوزن دائمًا إلى معرفة كل شيء. ويعد التحليل بالنسبة له دائمًا شرطً لإبداع صورة جديدة للتاريخ. ونتذكر هنا عروض كوينن المنهجية، والتي تنطبق أيضً على كل أعمال فلهاوزن. وأسفر النقد الأدبي عن ظهور تاريخ التطور الديني. وخضع الهدم والبناء والتحليل والتركيب لهدف واحد، هو اكتشاف "الأحداث الحقيقية" وبعد المسودات الأولى (1878، 1880، 1885) ظهر عمله "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" عام (1894)، والذي صدر اليوم في طبعته التاسعة.

أُشير إلى أهمية إيفالد بالنسبة لأعمال فلهاوزن المرتبطة بالعهد القديم. فيعود الفضل إلى إيفالد في الإلهام لوجود إرادة الفهم غير المشروط للكل، والتخمين التوافقي، وعرض

1 O. Eißfeldt, Julius Wellhausen, In: Internationale Monatsschriften für Kunst Technik (14. Jahrg. Heft 3, 1920), Sp. 195.

عملية التطور، ومع ذلك يدين فلهاوزن في الجوانب النقدية الأدبية بالفضل للأعمال التمهيدية لرويس وهوبفيلد وجراف، ولا ينبغي في النهاية التغاضي عن التصور الفلسفي التاريخي في العمل الأساسي لفلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". فقد اقتبس فلهاوزن هذا التصور أساسًا من فاتكى، وسنوضح هذا الموضوع بالتفصيل في الفقرات التالية.

تعد التعبيرات المبدئية من عام (1905) مهمة للمسار حول صورة التاريخ الكتابي وصولًا إلى تاريخ إسرائيل الذى تم الوصول إليه بمساعدة النقد التاريخي، فصورة العهد القديم في رؤية فلهاوزن هي كالتالي: "لدينا هنا تاريخ دين، والذي يستبعد التاريخ بواسطة قانون قائم في البداية وسارٍ وكافٍ في كل العصور" (الديانة الإسرائيلية اليهودية، موجز عن العهد القديم، حققه رودولف سميند 1965، ص68). وواصل فلهاوزن قائلًا: "إن طريقة الملاحظة التي تتوغل في العهد القديم كله موحدة بشدة، ولكنها صُنعت وطُبقت في زمن لاحق فقط. ونسف البحث الحديث هذه الوحدة، وتظهر تحت السطح ذي الوتيرة الواحدة بقايا متباينة من الطبقات الفرعية التي يجب التأكيد عليها من أجل التوصل إلى الحقيقة التاريخية، وقد اكتشف التحليل الأدبي منذ أستروك الطابع المفكك للعهد القديم كاملًا، وحاول أن يقسم تكوينه بنجاح في مكوناته الأصلية، وبدأ النقد التاريخي منذ دى فته يفتت الصورة الكلية الجامدة ويحركها من خلال التناقضات الموجودة، وتوجد تناقضات عميقة ومستمرة وتدفع إلى افتراض تطور الدين الإسرائيلي، أي ما يعنى أولًا وقبل أي شيء ما تسمى بالعبادة الموسوية، ولا يمكن فهم هذه التناقضات بجانب بعضها البعض أو مع بعضها البعض، وإنما تلي بعضها البعض باعتبارها مراحل لعملية تاريخية في تاريخ العبادة" (المصدر السابق ص68). ويعد العمل الذي سنتناوله في مبحث 63 "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" ذا أهمية كبيرة لإعادة "بناء تطور الدين الإسرائيلي" أو "العملية التاريخية لتاريخ العبادة". ومع ذلك، تؤخذ مصطلحات "تطور" و"عملية" في الاعتبار، الأمر الذى يلفت الانتباه إلى حقيقة أن فلهاوزن عاش وعلّم في قرن حددته بعمق فلسفة التاريخ لهيجل، إلا أن همزة الوصل بين هيجل وفلهاوزن مثلها فيلهلم فاتكى، وقد عبر مؤلف كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" صراحة عن تقديره لإنجازاته.

لقد أسس فلهاوزن بأبحاثه الفيلولوجية، والنقد الأدبي والتاريخي مدرسة، حددت صورة علم العهد القديم لعقود. لكن كل الأعمال التي أنجزت خارج نطاق هذه المدرسة وتجاوزت فلهاوزن، لا يمكن تصورها بدون الأساس المتين الذى أرسى رؤى سليمة لمعارف عديدة سارية بلا تغيير حتى اليوم في علم العهد القديم. واستمرت الإسهامات العلمية لتوضيح العالم العربي بطريقة مماثلة. ويقول بيكر إن: "عبقرية إنجازه الفردي ربما كانت أقوى في مجال الدراسات العربية. كان له سابقون في العهد القديم، وكانت الأطروحات موجودة، وكانت المشكلة تشغل الأذهان، حتى وإن تحركت بظهوره المياه الراكدة. ويختلف الأمر تمامًا في عرضه لتاريخ الدولة العربية. فسلك هنا طرقًا وعرة بقوة لا تنتهي عبر غابة موحشة لا يمكن اجتيازها، وبدأ يعيد خلق أجزاء مختلفة في حديقة معتنى بها جيدًا"[1]. ويعد كتاب "بقايا الوثنية العربية، مجمعة ومفسرة" (1887) بالنسبة لعلم العهد القديم أهم كتاب في هذا الاتجاه البحثي. فهو ينقل أدلة قوية موضحة من مجال الديانة العربية القديمة على أقدم دين في إسرائيل.

لنعطي الكلمة عن الوصف الشخصي لفلهاوزن مرة أخرى لأوتو أيسفلت: "كذلك كان فلهاوزن شخصًا مهمًا. لقد تجنب الجمهور أكثر مما بحث عنه. وهكذا فإن عدد من اقتربوا منه ليس كبيرًا، وقد أدى التأثير الهائل للباحث إلى الحد من تأثير الإنسان على دائرة صغيرة نسبيًا. وأكثر من ذلك، كانت شخصيته عظيمة وخيرة، تمتع بها أهل ثقته"[2].

وفي المجلد الوثائقي "محاولات للفهم" (وثائق اللقاء اليهودي - المسيحي في السنوات 1833-1918، حققها روبرت رافائيل جايس وهانس يوآخيم كراوس (1966) أعاد روبرت رافائيل جايس تحقيق جزء جدير بالملاحظة من الكتاب، وهو معالجة هرمان كوهين العلمية عن "يوليوس فلهاوزن- تحية وداع" (ص43 وما يليها). كتب كوهين: "الفهم علاقة فلهاوزن بالبحث في الكتاب المقدس يجب على المرء أن

[1] Becker, Der Islam, Bd. IX, S. 95.

[2] A. a. O. Sp. 193/194.

يتذكر بوجه خاص أنه لم يكن مؤرخًا ولا فقيهًا لغويًا بالمعنى الدقيق. وكذلك لفهم علاقة فلهاوزن بالدين يجب الإشارة إلى أنه لم يكن فيلسوفًا، ولذلك لم يكن عقديًا، ولكن خشوعه وشخصيته يجمعان بينه وبين الدين. وقال لي ذات مرة عن لاهوتي شهير أن هذا اللاهوتي يحب الدين بعقله، وليس بقلبه. وهذه العبارة هي ما يميز فلهاوزن. والجدلية العقدية، سواء أشارت إلى الرب أو إلى المسيح، لم تكن ضمن توجهه الفكري. وهكذا، ظل لاهوت التواصل مع المسيح غريبًا بالنسبة له" (ص43). "لم يكن فيلسوفًا، ولم يكن أبدًا مؤرخًا، وبالتالي لم يكن فيلسوفًا للتاريخ، وإنما كان أخلاقيًا متدينًا بالنسبة لمسألة رؤية العالم، وكان راسمًا لتفاصيل فقه اللغة والدراسات الكلاسيكية بكل ثقل قوة الإبداع العلمية. ويمكن من هذه الجوانب السلبية والإيجابية جزئيًا فهم أوجه القصور والأحادية في حكمه على الديانة اليهودية تبعًا لاستمراريته في تاريخ العالم" (ص45). وتجب مراعاة هذا الوصف الصادر من عالم يهودي- على الرغم من المبالغة- لأنه يكشف ملامح جوهرية في الأعمال العلمية لفلهاوزن.

63- عمل فلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل"

نُشر عام (1878) عمل فلهاوزن المثير للانتباه حول "تاريخ بني إسرائيل" والذي صدر فيما بعد في صيغة جديدة بعنوان "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل"، وظهرت منه ست طبعات. وبرز البحث النقدي التاريخي الحاسم منذ زمن دى فته منتصرًا بطريقة منهجية في هذا الكتاب الواضح والشفاف حتى آخر أطروحاته وكان مكتوبًا بشكل رائع. ولا يجب القول إن فلهاوزن كان المكتشف العبقري للأطروحات والطرق والرؤى الجديدة. بل على العكس من ذلك، فإن جميع المقاصد البحثية الفعالة حصلت على نتائجها منذ دى فته. ويثبت عرض الأنساب في عمل فلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" بوضوح أنه لم تبق منهم بقية. ولكن الفعل العبقري لفلهاوزن كان الربط الدقيق للأعمال التمهيدية المختلفة في صورة عامة دقيقة ومتكاملة في ذاتها. وتظهر هذه

الصورة العامة في أربعة اتجاهات بحثية، هي:

1- نقد المصادر الممتد من أستروك حتى هوبفيلد في شكل نظرية الوثائق،

2- الأولوية التاريخية للأجزاء القانونية والكهنوتية، والتي أعدها رويس وجراف وكوينن،

3- هدف دى فته وإيفالد لتحقيق صورة شاملة لتاريخ إسرائيل،

4- أسس فلسفة تاريخ هيجل المثالية كما أوردها فاتكى.

وقد أثرت هذه الاتجاهات البحثية الأربعة على فلهاوزن في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". وبدأ فلهاوزن في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" بالسؤال المثير والمباشر الذي طرحه رويس وجراف، وهو: هل التشريع هو نقطة الانطلاق لتاريخ إسرائيل القديمة أو لليهودية؟ يدور الأمر حول تأكيد دقيق للتحديد التاريخي للمصدر الكهنوتى أو حول النتائج المرتبطة بهذا التحديد بالنسبة للفهم العام للعهد القديم. ولكن فلهاوزن لا يريد الإجابة عن السؤال المطروح في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" بالطريقة التقليدية، وذلك خلافًا لكتابه "البناء الأدبي للأسفار الستة". ولذا لا ينبغي القيام ببحث نقدي أدبي، نستخلص منه نتائج تاريخية. بل الإجابة عن هذا السؤال على أساس أوسع. ويمكن اعتبار الصياغة المتأخرة للمصدر الكهنوتى فرضية العمل منذ البداية. ولكن كيف تعامل فلهاوزن مع المشكلة بالتفصيل؟ ننطلق من نظرة عامة على مجمل عمله. ويتكون العمل من ثلاثة أجزاء رئيسية، هي:

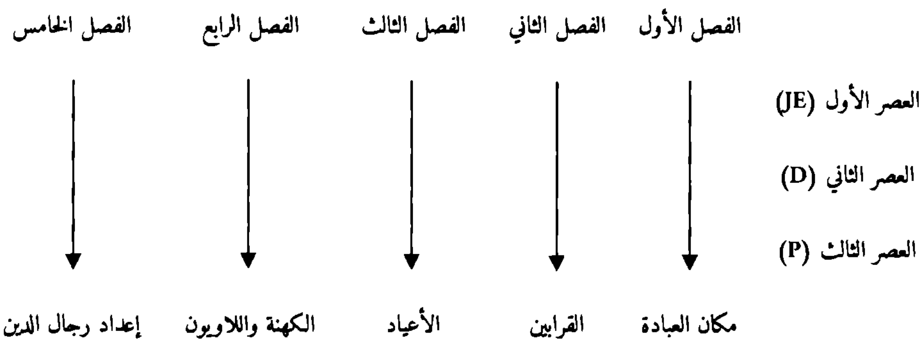
1- تاريخ العبادة،

2- تاريخ الموروث،

3- إسرائيل واليهودية.

فالهدف في ثلاثة أقسام طولية رئيسة، هو فحص أوسع قاعدة يكون التشريع فيها في مكانه التاريخي. نعم، ينبغي عرض كيف يمكن انطلاقًا من التطور الداخلي تحديد أن التشريع كان في زمن مبكر، أي في زمن اليهودية البادئة.

ننتقل إلى الجزء الأول، وهو "تاريخ العبادة". ينقسم هذا الجزء إلى خمسة فصول: يتناول الفصل الأول مكان عبادة الرب. ويدور الفصل الثاني حول القرابين، والفصل الثالث حول الأعياد، والفصل الرابع حول الكهنة واللاويين، والفصل الخامس حول إعداد رجال الدين. وتعرض الفصول الخمسة كلها تاريخ العبادة في العهد القديم في ضوء تاريخ عناصر العبادة الفردية، وذلك بالمرور عبر أقوال مصادر الأسفار الخمسة المختلفة. ويمكن عندئذ ملاحظة التالي عن المصادر: سمى فلهاوزن أقدم مصدر بالرمز اليهوي الإلوهيمي (JE) والذي جمعه الكاتب اليهوي ويعتبر وحدة واحدة. وتبع المصدر اليهوي الإلوهيمي في العرض التاريخي العناصر التثنوية (D) وأخيرًا المصدر الكهنوتي (P). فكل مصدر من هذه المصادر الثلاثة (JE–D-P) يمثل حقبة محددة في تاريخ إسرائيل، والذي وصل فيه الدين والعبادة إلى مستوى من التطور يجب بحثها بدقة. ويسعى فلهاوزن الآن في بعض الفصول من الجزء الأول إلى تتبع تاريخ عناصر العبادة المختلفة من خلال المصادر الثلاثة في تاريخ دين إسرائيل، والتي يمكن فهمها وفق المصادر. ويمكن توضيح هذا التصور بأفضل طريقة من خلال المخطط التصويري التالي:



يعد الأسلوب، الذي طرح به فلهاوزن أسئلته في كل عصر وأجاب عليها من المصادر واجتاز بها التطور الديني لإسرائيل، أمر لا مثيل له في دقته المنهجية. لكن إلى أي نتائج توصل هذا الطلب المنطقي؟ توصل فلهاوزن في الفصل الأول في سؤاله عن مكان العبادة إلى نتيجة أنه لم يوجد مكان مقدس شرعي واحد وفق ما أقر به أقدم تقليد في إسرائيل. ويكشف ليس فقط المصدر اليهوي، بل أيضًا كل الموروثات القديمة من العهد القديم أنه كانت هناك مجموعة من الأماكن المقدسة. نقرأ: "إن مركزية العبادة في ذلك الوقت هي فكرة مستحيلة لا تقل عن أي شيء آخر"[1]. ونسمع في موروثات من أقدم العصور دائمًا باستمرار عن باموت وعن مقدسات المرتفعات وعن عبادات محلية لا حصر لها. وحدث تمركز العبادة لأول مرة في زمن الملك يوشيا، وأعدت له الرسالة النبوية. وهذه الفترة من مركزية العبادة عبر عنها بشكل تشريعي سفر التثنية، ذلك المصدر الذي يعد الممثل للحقبة الثانية في التطور الديني لإسرائيل. ويفترض في القانون الكهنوتي (المصدر الكهنوتي P) ظهور المركزية التامة للعبادة. وتعد خيمة الاجتماع رمزًا لوحدة العبادة المشروعة. ويجب عندئذ توضيح أنه من الخيال الاعتقاد أن خيمة الاجتماع (كإعادة إنتاج للهيكل في زمن موسى) كان لها أهمية محورية آنذاك مثلما يرى ذلك المصدر الكهنوتي. واكتشف فلهاوزن في مقابل التصور التقليدي ما يلي: "يبرهن المرء على أن تشريعات الكهنة بوضعها في بيئة تاريخية ناشئة من افتراضاتها القانونية، لا يمكن إيجادها في أي مكان في التاريخ الواقعي، ولذلك يجب أن يكون تاريخها مبكرًا. وتأخذ هكذا بناصيته وتتركه معلقًا"[2]. ويعني هذا أن المصدر الكهنوتي يدعي أن مركزية العبادة كانت موجودة في مكان واحد في زمن موسى. وهذا الادعاء هو نتيجة للتشريع الكهنوتي الخاص الذي تبنى المركزية المعلنة في سفر التثنية، وتم الاعتناء بطابع مطابق لهذا التشريع أيضًا في العرض التاريخي لزمن موسى.

---

[1] Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Aufl. 1927 (Neudruck), S. 19.

[2] A. a. O. S. 39.

باختصار، يجب أن يلاحظ في الفصل الأول أن تطور العبادة حدث عند الملاحظة الدقيقة لتاريخ مكان العبادة بأن معظم أماكن العبادة كان حاسمًا في الفترة الأولى التي يمثلها المصدر اليهوي الإلوهيمي. وحدث إعلان مركزية العبادة في الحقبة الثانية الذي عُبر عنه في التشريع التثنوي. ويفترض سريان المركزية في الحقبة الثالثة، أي في عصر مجموعة القانون الكهنوتي (P) بقيام المشرع بإعادة إنتاج متعمد لهذه المركزية في التقليد التاريخي لعصر موسى.

وبالتوازي مع نتائج الفصل الأول تكمن الأهمية التي يجمعها فلهاوزن عند بحث التطور التاريخي للقرابين. ونتلخص الصورة التي تظهر هنا على النحو التالي: تسود في الحقبة الأول التي يمثلها المصدر اليهوي الألوهيمي تقديس القرابين الساذج دون أي تنظيم وتباين طقوسي. ونقرأ: "كانت عبادة الرب في العصر العبري القديم أمرًا طبيعيًا، وكانت بمثابة ازدهار للحياة، وكان هدفها هو واقع الحياة صعودًا وهبوطًا"[1]. وكانت القرابين تقدم في كل المناسبات الاحتفالية في حياة العائلة، وفي كل أماكن العبادة المشروعة. وحدث إعادة تشكيل لممارسة القرابين العامة في العصر الثاني الممثل بالمصدر التثنوي حيث ظهرت مركزية القرابين. وبهذا تم التخلص من كل القرابين الطبيعية. وسمح فقط بالذبح الدنيوي لعوام الناس (التثنية 12). ويجب الآن تقديم القرابين في المكان المقدس طبقًا لطقوس محددة. وكتب فلهاوزن: "إن النتائج التي تكمن في التشريع التثنوي تطورت في شريعة الكهنة **Priesterkodex**"[2]. واتخذ في المقابل القانون الكهنوتي إعلان ممارسة الطقوس المركزية باعتباره شرطًا مسبقًا لها. وتثبت لذلك في المرحلة الثالثة تقديم القرابين بالتفصيل. وينص الحكم العام لفلهاوزن على عملية التطور هذه على ما يلي: "يمكن تشبيه العبادة في العصر القديم بالشجرة الخضراء التي تنمو من الأرض كما تشاء، ويمكن بعد ذلك قطع الخشب، والذى يشكل بشكل فني بالفرجار والمنقلة"[3].

(1) A. a. O. S. 75.

(2) A. a. O. S. 76.

(3) A. a. O. S. 79.

يعد الفصل الأكثر تشويقًا بلا شك هو الفصل الثالث الذي يدور حول الأعياد. وتم هنا أيضا تتبع التطور التاريخي عبر الحقب الثلاث. وتنتج الصورة التالية: كانت الأعياد في الحقبة الأولى (اليهوي الإلوهيمي) هي احتفالات بالزراعة، وارتبطت بالحصاد. وكانت الزراعة في أقدم العصور هي الأساس لأي نشاط ديني. وكانت مباركة الحقل هدفًا لأي تجمع طقوسي. ونقرأ: "القرابين الأكثر سهولة وطبيعية وعمومية، والتي تكررت مناسباتها بانتظام مع فصول السنة، أي بواكير المنتجات الزراعة وتربية الماشية، هي أسس الأعياد"[1]. ولا يمكن التشكيك في الأصل الكنعاني للاحتفال المعتمد على الزراعة والحصاد. ويمكن في الحقبة الثانية في القانون التثنوى إثبات علاقة أقوى بين الأعياد الطبيعية والأحداث التاريخية في ماضي إسرائيل: "نرى في المصدر التثنوي أولى الآثار القوية لتأريخ الديانة والعبادة، الذي استمر، مع ذلك، في حدود متواضعة"[2]. ويمكن في الحقبة الثالثة فقط، أي في نصوص المصدر الكهنوتي إثبات حدوث تغير الطبيعة"[3]. ويمكن العثور على أعراض هذا التغير في الطبيعة في كل مكان في مجموعة قوانين الكهنة.

يكشف التقرير الخاص بالفصول الثلاثة الأولى من الجزء الأساسي الأول أن فلهاوزن رأى عمليات متشابهة وتطورات متوازية. فمركزية العبادة (الفصل الأول) وممارسة الطقوس (الفصل الثاني) وتغير الطبيعة (الفصل الثالث) هي عمليات متشابهة في بنيتها الداخلية. ولقد لفت الانتباه مرارًا وتكرارًا إلى أن فلسفة التاريخ عند هيجل تظهر في هذا العرض بشكل لا يمكن إنكاره. ويجب هنا التنبيه في البداية إلى نقطتين، هما:

---

[1] A. a. O. S. 85.

[2] A. a. O. S. 87.

[3] A. a. O. S. 97.

1- الكلمة المفتاحية "Denaturierung" مفيدة جدًا. فوفقًا لهيجل تصارع الروح المطلقة في عملية تحقيقها الذاتي انطلاقًا من الطبيعة إلى وضوح أكبر من أي وقت مضى. وينطبق فكر التطور المثالي هذا أيضًا في تفكير فلهاوزن. ولكن يجب أن نعود مرة أخرى إلى هذا الموضوع.

2- الحقب الثلاثة التي اقترضها فلهاوزن على أساس قيمتها التاريخية الأدبية وتدرج المصادر، تطابق مع مراحل التطور الثلاثة التي يسود فيها الروح المطلقة على الحياة التاريخية وفقًا لهيجل. ففي المرحلة الأولى يتم العثور على التطور في بيئة عامة. ويبرز في المرحلة الثانية شيء خاص. ومن هذا التناقض بين الخاص والعام ينشأ في المرحلة الثالثة وضوح ونقاء الفكرة الخاصة. ولكن ليست هذه المرحلة الثالثة بالنسبة لفلهاوزن هي الجوهرية في ديانة إسرائيل، وإنما تطورها كعملية مثيرة في النشأة. ونرى في هذا الموضع بوضوح أن الأساس الطبيعي يحدد أقدم مرحلة في الحياة الدينية في إسرائيل، بينما يعرض التطور حتى العصر اللاحق كتغير كبير للطبيعة وتثبت من خلال كل عرض فريد الحتمية الداخلية لعملية التطور المستمرة عبر العصور. وفوق كل هذا، فإن الأدلة المتشابهة بوجه خاص هي شهادة ملحة على صحة فرضية العمل التي بموجبها تعد مجموعة قوانين الكهنة حديثة جدًا. ويمكن أن نفهم أن الحجج المثيرة للإعجاب في علم اللاهوت كان ينظر إليها على نطاق واسع باعتبارها إنجازًا قاطعًا في البحث النقدي التاريخي.

تفاعل لوتار بيرليت في كتابه "فاتكى وفلهاوزن" (1965) مع كل المحاولات لفهم فلهاوزن بشكل تاريخي فكري انطلاقًا من هيجل (ص153 وما يليها). وهذا التبرير جدير بالملاحظة والاعتراف، لأنه يكشف السمات الخاصة في تصور التاريخ عند فلهاوزن بدقة ويميز الاختلافات في مقابل منظومة هيجل التخمينية. ويعود الفضل لهذا التبرير في إمعان النظر لتوضيحات إشارة فلهاوزن إلى هيجل وإثبات تناقضها الداخلي. ومع ذلك لا ترضينا عروض بيرليت. ورسم فلهاوزن الصورة العامة للتاريخ بالتفصيل- فكتابه "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" يعطي أكبر توضيح- وتسري من حيث الشكل تقسيمات هيجل.

1- هكذا تم فهم تاريخ ديانة إسرائيل واليهودية كتطور، أي كعملية.

2- تطورت هذه العملية في نظام من ثلاث مراحل.

3- تم فهم التطور العام الحادث في ثلاث مراحل باعتباره تغيرًا في الطبيعة Denaturierung.

من لا يستطيع إعادة اكتشاف أسس فلسفة تاريخ هيجل في هذه النقاط الملفتة للنظر، فإنه يمارس رؤية شيء آخر.

وقارن عن هذه المشكلة أيضًا هانس ليبيشوتس "اليهودية في صورة التاريخ الألمانية من هيجل حتى ماكس فيبر"، 1967، ص80 وما يليها. ولكن من خلال الحديث عن إشارة شكلية وأساسية لتصور فلهاوزن مع فلسفة التاريخ لهيجل يجب أن نعترف لبرليت أن منظومة القيم الداخلية أو عملية وغائية[1] التاريخ الموصوف من فلهاوزن مختلفة تمامًا. وسنعود لاحقًا إلى هذا الرأي.

ينبغي بعد مناقشة الفصول الثلاثة الأولى من الجزء الأساسي الأول إيضاح الجزء الأساسي الثاني (تاريخ الموروث)، لأن توضيحات فلهاوزن لا تعد فقط خلاصة ونقطة انطلاق كل المعالجات حتى ذلك الحين في بحث العهد القديم، وإنما لأن المعارف المختلفة تفترض بالضرورة باعتبارها نقطة انطلاق لمواصلة تطور علم النقد التاريخي. وينبغي أن تشكل ثلاثة فصول من الجزء الأساسي الثاني موضوع نقاشنا. فيتناول الفصل السابع الأسفار التاريخية (أخبار الأيام)، وكان الحديث في الفصل الثامن عن أسفار القضاة وصموئيل والملوك، والتفت الفصل التاسع إلى حكايات الأسفار الستة. وبعدما أوضح ضمن موضوع "تاريخ العبادة" في الجزء الأساسي الأول أن الترتيب المرحلي التاريخي (اليهوي الإلوهيمي - التثنوي - الكهنوتي) يعكس التطور الديني في إسرائيل، وبعد ما بحث الأجزاء التشريعية في العهد القديم في الجزء الأساسي الأول بوجه خاص، التفت

---

[1] المذهب الغائي (Finalismus) يقول بأسباب غائية لظواهر الطبيعة، ويقابل المذهب الآلي، فإذا اتسع التعليل الغائي ليشمل كل ظواهر الوجود فهو المذهب الغائي الكلي Teleology. (عبدالمنعم الحفني "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، ص 780 وما يليها، ط 3، 2000، مكتبة مدبولي، القاهرة). (المترجم).

فلهاوزن في الجزء الأساسي الثاني إلى الأسفار التاريخية أو السردية. وبدأ العرض هنا بالأسفار التاريخية وتتكون من سفري أخبار الأيام وسفر عزرا وسفر نحميا. فعن ماذا يدور الأمر الآن؟ يسعى فلهاوزن أن يثبت المكانة التاريخية للأسفار التاريخية (أخبار الأيام، عزرا ونحميا) في التطور الديني لإسرائيل. هل يمكن تعيين العمل التاريخي في بيئة الحقبة الأولى التي يمثلها المصدر اليهوي الإلوهيمي أم في الحقبة الثانية التي تميزت بتاريخ الديانة في سفر التثنية، أم في الحقبة الثالثة أي المصدر الكهنوتي؟ أجيب على هذا السؤال فورًا وفق الأبحاث الدقيقة في الجزء الأساسي الأول كما يلي: الأسفار التاريخية للعمل التاريخي متأخرة جدًا، ويجب أن تُعزى إلى بيئة الحقبة الكهنوتية. ونستنتج من هذه المعرفة مهمة توضيح تشكيل مادة موروث العمل التاريخي من خلال عصر تطور مفترض للمصدر الكهنوتي. وقد حدث هذا في الفصل السابع. وعرض كيف تأثر العمل التاريخي بالتشريع الكهنوتي، واستقبلت اتجاهات كهنوتية في كل مكان. ثم تم إعادة تصميم المادة التاريخية المعروفة من سفري صموئيل وسفري الملوك. وحل "تشويه للعلاقة الأصلية"[1]، لأن الاهتمام الطقوسي التعبدي في العصر اللاحق توغل في كتابة التاريخ. وكذلك لا ينبغي فهم الميل إلى سلاسل الأنساب والإحصائيات بشكل مختلف عن تجمد الموروث التاريخي. ونقتبس الجملة التالية كمثال مميز لهذا التوضيح: "تعد الفقرة الكاملة من سفر أخبار الأيام الأول22-29 مثالًا رادعًا على الخيال الإحصائي لليهود الذين استمتعوا بالأموال الهائلة والحكم على الأسماء والأعداد وبحصر الفاعلين دون سند، والمعروضين بجانب بعضهم البعض، وليس لديهم ما يشيرون إليه ويتعين عليهم فعله"[2]. وتجب الإشارة إلى النبرة غير السارة التي سخر بها فلهاوزن في ضوء تأثير مخططه التاريخي من العنصر اليهودي في الأسفار المتأخرة. ونلاحظ بتقدير فريد لمراحل التطور المختلفة النبرات التي لم تساهم بشكل دائم في تفنيد ظاهرة عدالة اليهودية. ونتفق هذه الملحوظة مع الاقتباس. وأقام فلهاوزن على أي حال البرهان على اعتماد الأسفار التاريخية للعمل

[1] A. a. O. S. 167.

[2] A. a. O. S. 175.

التاريخي على المصدر الكهنوتي. وعروض التاريخ الحية التي ظهرت في سفري صموئيل وسفري الملوك محاصرة ومشوهة بالاهتمامات التعبدية الكهنوتية.

لكن ماذا عن أسفار القضاة وصموئيل والملوك؟ إلى أي عصر تعزو؟ يعطي الفصل الثامن إجابة على هذا السؤال. لكن قبل ذلك، يجب على المرء أن يدرك بعض نتائج النقد الأدبي. فقد عرض فلهاوزن في عمله عن "البناء الأدبي للأسفار الستة" أنه يجب التمييز في أسفار القضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني بين المصادر التاريخية والتحرير التثنوي[1]. وجاءت المصادر غالبًا من عصر تاريخي، بينما يمكن تحديد التحرير التثنوي بزمن المنفى.

ومع ذلك، فيما يتعلق بالعمل كله تجدر الإشارة إلى أن المحرر التثنوي قدم العرض الحاسم والبناء الأساسي للكتاب المقدس. وهناك بوجه خاص ثلاثة عناصر تثنوية تجب مراعاتها في أسفار القضاة وصموئيل والملوك، وهي:

1- أنشأ الكاتب التثنوي الإطار الزمني.

2- أدخل البراجماتية الفاعلة في الأسفار.

3- قام بصياغة العديد من المقالات المستقلة ووضعها في المصادر التاريخية.

بالتالي يحظى الكاتب التثنوي بأهمية مشابهة لكاتب العمل التاريخي، ولكن مع الاختلاف فتشكلت التفاصيل النهائية للموروث التاريخي في العمل التاريخي في أسفار أخبار الأيام من الفكرة الكهنوتية، بينما تعود العناصر الثلاثة في أسفار القضاة وصموئيل والملوك إلى المحرر. وتتبع فلهاوزن السؤال: في أي مرحلة من مراحل التطور وفي أي عصر تلقى التقليد التاريخي القديم بصماته الحاسمة من خلال المحرر التثنوي؟ هذا السؤال يجيب نفسه، وهو أن المحرر التثنوي يعزو إلى مدرسة أولئك "الكهنة" الذين

[1] J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 3. Aufl. 1899, S, 208 ff.

أنجزوا أيضًا سفر التثنية. وبهذا يعود العمل التاريخي المشكل من المحرر التثنوي إلى المرحلة الثانية من التطور التي يمثلها سفر التثنية وأفكاره الدينية.

يمكننا هنا معرفة معالم سير الحجج، ولذلك يمكننا أن نتجنب تقديم تقرير تفصيلي. وشيء واحد واضح، هو أنه ينبغي وضع العمل التاريخي في العهد القديم في علاقة تاريخية فكرية مع مراحل التطور التي تم تطويرها في ضوء تطور التشريع (اليهوي الإلوهيمي - التثنوي - الكهنوتي).

بعد نسبة العمل التاريخي إلى الحقبة الكهنوتية، ونسبة التحرير النهائي لأسفار القضاة وصموئيل والملوك إلى الحقبة التثنوية، يجدر القيام بترتيب حكايات الأسفار الستة مرحليًا وبمطابقة لسير التطور. وقد تم بالفعل ترتيب وعرض القوانين (اليهوية الإلوهيمية- التثنوية- الكهنوتية) في الجزء الأساسي الأول في مراحل، طبقًا لاتجاهاتها الأساسية. وبما أن المصدر التثنوي في الأسفار الخمسة لا يقدم مادة سردية ذات طبيعة خاصة، فإن المفسر وجه لعمل مقارنة للحكايات بين المصدر اليهوي الإلوهيمي والمصدر الكهنوتي. وتم تناول حكاية الخلق في الكتاب المقدس باعتبارها مثالًا على الطلب المقارن. كيف حكى المصدر الكهنوتي عن الخلق وكيف عرض المصدر اليهوي (لا يوضع المصدر الإلوهيمي في الاعتبار في حكاية الخلق) بناء العالم المرتب في مراحل؟ لقد تم وصف الفوضى في المصدر الكهنوتي، ثم تم وصف بناء العالم المنظم في مراحل. وظهرت عناصر الخلق في مفردات رائعة من خلال الفصل والتمييز. فنقرأ: "بلا شك أراد المصدر الكهنوتي وصف سير نشأة العالم بشكل طبيعي. لقد أراد عمل نظرية كونية"[1]. وفي هذا الوصف، تعد القوى الفكرية للتأمل والتركيب والتصنيف حاسمة. ويغطي المخطط على المضمون. وبشكل مختلف تمامًا، يغيب أي جهد توضيحي عقلاني في المصدر اليهوي. فقد احتقر التركيب الكوني، وحل ترتيب طبيعي للتقرير محل التصنيفات التخطيطية. ونقصد هنا الإنسان وعالمه. وتجد الأسطورة ظاهرة في كل موضع. فنجد "الجنة الساحرة في تصورات العصر

(1) Prolegomena, A. a. O. S. 296.

القديم"[1]. وما يمكن أن يكون واضحاً من هذا المثال هو أن الحكايات تؤكد تقسيم التقليد الديني لإسرائيل إلى عصور موثوقة. والكاتب اليهوي هو الراوي الطبيعي في المرحلة الأولى من التطور. والكاتب الكهنوتي هو المركب في المرحلة الثالثة من التطور. ويمكن إثبات هذا الموضوع في كل حكايات الأسفار الستة.

ننتقل الآن إلى الجزء الأساسي الثالث من كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" حيث عرض الفرق الأساسي بين إسرائيل واليهودية بشكل قاطع. وأراد فلهاوزن أن يبين أن إسرائيل هي شعب التعبيرات الحياتية الدينية الطبيعية. وبدأت التحولات اليهودية التي يكون التشريع في محورها العصر المميز بالمصدر التثنوي. وتوقفت بظهور قانون الحرية الطبيعية القديمة، وذلك في مجال الحياة الدينية بأكملها. وبدلًا من المظاهر الحياتية غير القابلة للانعكاس، ظهرت السلطة الجامدة الموضوعية والنهائية للتشريع ومجموعة كبيرة من العوامل المؤسسية مكانها. واستطاع فلهاوزن في جملة بليغة أن يعرض الأمر قائلًا: "إذا اعترفنا أن المكتوبة تميز

مستتر عن المياه النابعة من العصر القديم؟ من يستطيع الهروب من حقيقة أن الطبيعة التي يفضلها سبينوزا والحركة الرومانسية تقدر قيمتها بما لا يقاس، أعلى من الروح المطلقة لدى هيجل؟ إن فهم عمل فلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" باعتباره تتاجًا لفلسفة هيجل يعني التجاهل التام للاتجاه الإيجابي للطبيعة الجدير بالملاحظة. لقد اتبع فلهاوزن نبضات هيجل وفاتكى في عرض العملية التاريخية، غير أن تقييمه لهذه العملية ولاهوته مختلفان تمامًا. لقد استطاع فاتكى أن يقيم جسرًا إلى العهد الجديد باتباع هيجل، لكي يعرض فيه المرحلة النهائية من التطور الذاتي للروح المطلقة. وهذا الطريق غير مجد عند فلهاوزن.

سنعرض في مناقشتنا لعمل فلهاوزن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" (مبحث 64) كيف وجد فلهاوزن جسرًا إلى العهد الجديد رغم أنه أقر باستحالة ذلك في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". ولكن تجب الإشارة في هذا الموضع إلى أن فلهاوزن -على النقيض من هيجل- قد وضع فكرة الأصالة في محور الصدارة في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". ويشير بهذا إلى يوهان جوتفريد هيردر. قارن بوشفيتس "يوليوس فلهاوزن- دوافع ومعايير كتابته للتاريخ" (طبعة خاصة 1968)، ص10 وما يليها و18 وما يليها. ومع ذلك، سيكون واضحًا على الفور: "ما يبدو في البداية أنه متعة جمالية فقط في الأصل، والذي اتفق عليه هيردر وفلهاوزن، كلاهما في العصور القديمة في إسرائيل يعجب ويؤكد عالمًا إنسانيًا متواصلًا ومتحمسًا، ويوجد في بداية مقاصدهم التي تسعى في اتجاهات مختلفة (المصدر السابق ص27). لقد استعمل فلهاوزن الطريقة النقدية الموجهة، أي "نقد الماضي المتأخر" بأعظم أسلوب (المصدر السابق ص28)، ويشير إلى التشابك بين تحليل المصادر والتاريخ الأدبي و"التاريخ الحقيقي" الممكن تجميعه من تفكيك التاريخ المقدس. ومع ذلك، نجد في الطريقة النقدية المعيار التالي لا يزال قائمًا: "في النصوص تعد النسخ "الطبيعية" هي النسخ الأساسية، وتعد النسخ "الدينية" منها نسخًا ثانوية (المصدر السابق ص 29). والنتيجة النهائية للتطور الديني الذي عُرض في العهد القديم هي اليهودية التشريعية. وبهذا نصل إلى النقطة الثانية:

2- إذا وضع المرء صورة التاريخ التي رسمها فلهاوزن مع أعمال فرانز دليتسش، سيرى المرء على الفور فرقًا جوهريًا. فقد أراد دليتسش أن يعرض لليهودي المتمسك بالعهد القديم أن تاريخ الخلاص يجد هدفه ومغزاه وتطلعاته في عيسى المسيح. بينما يثبت فلهاوزن في المقابل أن العهد القديم وصل إلى هدف تطوره في "اليهودية المرتبطة بالتشريع" "nomistischen Judentum". وتم عرض هذا الدليل بقلب كل صور التاريخ الموجودة في العهد القديم رأسًا على عقب بمساعدة التحديد التاريخي للمصادر. ومع ذلك، فقد قام فلهاوزن في عصره بالخطوة التي كان يجب القيام بها. فكان عليه أولًا أن يسلك الطريق الذي سلكه هيردر ودى فته وفاتكى وإيفالد لكي يصل في النهاية بحيث يكون من الواضح أين كانت الأخطاء والأغلاط. وهكذا كما أن عروض دليتسش العظيم جديرة بالمراعاة في استمرارية البحث، فلم يوجد شخص ثان بنفس قوة فلهاوزن. ويعتبر فرانز دليتسش من حيث الأصل لاهوتيًا في تاريخ الخلاص. وقد اجتهد في تلقي المعارف المختلفة للبحث النقدي التاريخي. ولكن فلهاوزن في المقابل كان متعمقًا في الاتجاهات الرومانسية والمثالية لعلم النقد التاريخي. وكتب بأسلوب باهر العمل الختامي المتوج، وهو العمل الذي ربما يعتبر أكبر إنجاز فكري في بحث العهد القديم في القرن التاسع عشر.

64. كتاب فلهاوزن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي"

رسم فلهاوزن بعد أبحاث تمهيدية عديدة في عمله "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" الصادر عام (1894) صورة تاريخ إسرائيل من التحليل النقدي للمصادر وبرؤى جديدة. وسيكون من المفيد أن نراجع مرة أخرى ملاحظات ونتائج عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" في نقطتين، هما: كيف عبّر فلهاوزن عن رأيه في كتابه "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" عن العصر المبكر؟ وكيف رأى العصر المتأخر؟ فنركز على هذين السؤالين اللذين يمكنهما في الوقت نفسه توضيح معلومات فيما يتعلق بمشكلة الارتباط الفلسفي التاريخي المذكورة في مبحث (64).

إذا قارنا عمل مارتن نوت "تاريخ إسرائيل" مع عمل فلهاوزن الصادر اليوم في طبعته التاسعة، فيمكننا الوصول إلى نتائج مهمة فيما يخص توزيع الأوزان، وفي الوقت نفسه فيما يتعلق بالنَسَبِ. فبينما تدور (151) صفحة من عمل نوت "تاريخ إسرائيل" البالغ عدد صفحاته (406) صفحة عن إسرائيل القديمة (قبل ظهور المملكة)، يعلن فلهاوزن في (48) صفحة فقط عن البدايات (حتى تأسيس المملكة) في عمله البالغ عدد صفحاته (371) صفحة "التاريخ الإسرائيلي واليهودي". فالتأريخ المتأخر للتشريع لفت الاهتمام حتمًا إلى تاريخ ما بعد المنفى. وإن ما عرضه كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" المشار إليه، قد عُرِض بشكل كامل عبر نتائج المخطط التاريخي.

لكن كيف رأى فلهاوزن التاريخ المبكر لإسرائيل؟ لقد وصف في البداية مصادر هذا التاريخ المبكر؛ التي عبارة عن "حكايات" و"أساطير" عن الآباء. وهي "تنطلق من علاقات عرقية ومؤسسات العبادة في عصر الملوك وتستمد أصولها من ماض مثالي عبرت عنه في الحقيقة"[1]. وينفتح في الحقيقة " فراغٌ ذو مغزى" ومحكوم عليه تاريخيًا. ومع ذلك، فإن "التفاصيل المحددة الملونة التي تحكيها الملحمة عن فجر تاريخ إسرائيل الرائع لا يمكن اعتبارها على أية حال ذات مصداقية. ولا يمكن تصور الملامح الأساسية لما قبل التاريخ فقط، أي الافتراضات العامة لكل الحكايات المختلفة عن هذا التاريخ، على أنها خيالية". وإذا كان تعبير "فجر تاريخ إسرائيل الرائع" يذكرنا بعالم التصنيف الأدبي والديني عند هيردر، فلا يمكن الشك للحظة أن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" محكوم ومحدد بالسؤال عن مصداقية المصادر وبحث "التاريخ الحقيقي" (كوينن). وهكذا لا يعد اجتياز البحر الأحمر على سبيل المثال "مستحيلًا تمامًا "(الخروج 14: 31)[2]، "لكن الحكاية تعزو إلى تلك الحكايات التي لا يمكن الاعتماد عليها من حيث طبيعة الأمر"[3]. كما أن معجزة إتمام العهد في سيناء تعد غير واقعية في جوهرها الداخلي[4]. وإذا تساءلنا

---

(1) Israelitische und jüdische Geschichte (*1958) S. 10.

(2) A. a. O. S. 11.

(3) A. a. O. S. 11.

(4) A. a. O. S. 11.

كيف استطاع فلهاوزن أن يرى ويحدد "طبيعة الأمر" أو "الجوهر الداخلي" في مصدر ما ومضمونه، فنشير إلى عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل". لقد نسج نقد المصادر وترتيب التطور المطابق لهذا النقد للمصادر الشبكة التي لا يمكن أن يتسلل منها أي شيء غريب عن "التاريخ الحقيقي". والعقدة الحاسمة هي المعرفة التالية: " التشريع هو نتاج التطور الفكري لإسرائيل وليست نقطة انطلاقه"[1]. ولا يقترب التشريع من زمن موسى[2]. والعبادة التي يتعلق شكلها الثابت بتمركزها لا تعود إلى عصر مبكر[3]". وكما أن الحكم الديني ليس نقطة انطلاق تاريخ إسرائيل، على الأقل ليس بالمغزى المقصود في الأسفار الخمسة كدستور تعتمد عليه العبادة والذى يمكن تسميته حكم ديني واضح"[4]. وكان الإسرائيليون في العصر المبكر أمة مثل الأمم الأخرى[5]. ويلفت النظر إلى أن المنفى يترتب على الآخر، وأعطيت في صفحة (20) المعلومات الأولية الإيجابية. ويمكن تثبيت الحكم الديني "باعتباره نقطة انطلاق مميزة للتاريخ الإسرائيلي"[6]. وبهذا يتميز توغل الدين وحياة الشعب والقديسين والقومية. وتنص الجملة الحاسمة على ما يلي: "يهوه هو رب إسرائيل، وإسرائيل هي شعب يهوه. وهذه هي البداية والمبدأ الدائم للتاريخ الديني-السياسي اللاحق"[7]. ولكن أين يمكن اكتشاف بدايات هذا المبدأ؟ في معسكر الحرب الذي كان مهد الأمة وفي الوقت نفسه أقدم مكان مقدس[8]، وأيضًا في داخل حياة الشعب حيث جعل يهوه تشريعًا بين الشعب[9]. والمعنى الحقيقي للحكم الديني وفق ذلك، هو أن الحرب والتشريع كانا بمثابة الدين قبل أن يصبحا إجبارًا ونظامًا شعبيًا.

---

(1) A. a. O. S. 15.

(2) A. a. O. S. 16.

(3) A. a. O. S. 17.

(4) A. a. O. S. 17.

(5) A. a. O. S. 19.

(6) A. a. O. S. 20.

(7) A. a. O. S. 23.

(8) A. a. O. S. 24.

(9) A. a. O. S. 25.

لم يبن موسى دولة رسمية ذات قداسة خاصة بناءً على جملة "يهوه رب إسرائيل". ولو فعل هذا، فلن يكون لها أدنى نتيجة عملية، أو أدنى أهمية تاريخية. لقد نشأت الدولة من الشعور الديني العام، ولم تكن دولة مقدسة بشكل خاص، وإنما كانت دولة في حد ذاتها. ولم يتم في البداية اختبار الدستور الأبوي القديم في العائلات والقبائل. وظلت السلطة الفعلية والقانونية في أيدي الشيوخ ورؤساء العشائر. وتحولت إسرائيل إلى الوحدة السياسية فقط بالتدريج من خلال التمهيد الديني باعتبارها شعب يهوه[1]. ولا يمكن الحديث عن "ديانة توحيدية". كما أن" يهوه كإله جزئي لم يصبح أبدًا إلهًا للعالم". وكان من حيث الأصل إله إسرائيل، وأصبح في فترة متأخرة جدًا إلهًا للعالم..."[2] وبهذا عبر بأوضح صيغة عن مشكلة "الجزئية- العالمية" التي تم تناولها باستمرار في بحث العهد القديم[3]. فالديانة الإسرائيلية تم الارتقاء بها من الوثنية، وهذا هو مضمون تاريخها[4]. وتعتبر ديانة إسرائيل المزودة بقوة عمل وتطور ذاتي "قوة دافعة للتاريخ"، ويعتبر يهوه في تصاعدها "إله حي"[5].

هذه هي البدايات والتصورات والمبادئ والقوى التي يمكن انطلاقًا منها رؤية تاريخ إسرائيل وفهمه. وتعد الحقائق القليلة التي استطاع المؤرخ اكتشافها ضئيلة وهشة. ونتفهم الرفض الشديد الذي واجه به اللاهوت الكنسي هذا الحد الأدنى من النقد التاريخي. ولكن فلهاوزن قام بتعليم معاصريه- وهذا ما لم يقم به أحد قبله- قراءة العهد القديم بشكل تاريخي ونقدي باختلافات حادة وأن يبرزوا "التاريخ الحقيقي" من المصادر. وإذا قارنا عرض البدايات في عمله "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" مع صورة

---

(1) A. a. O. S. 27 f.

(2) A. a. O. S. 32.

(3) انظر:

R. Smend, Universalismus und Partikularismus in der alttestamentlichen Theologie des 19. Jh, EvTheol. 1962, S. 169 ff.

(4) Isr. u. jüd. Gesch. S. 32.

(5) A. a. O. S. 33.

المراحل في عمله "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل"، سيلفت نظرنا أن مصطلح "Denaturierung" ليست له معالم حقيقية. وعلى أية حال فكل نظرة فاحصة للرابطة الطبيعية والعلاقة الطبيعية في الحياة في العصر المبكر مفقودة.

نقوم الآن وفق أطروحة هذه الفقرة بقفزة ونبحث عن السمات الخاصة للعرض التاريخي للزمن المتأخر في عمل فلهاوزن "التاريخ الإسرائيلي واليهودي". وتبدأ الملاحظات في الفصل الثالث عشر، وهي تتبع السؤال عن كيفية ظهور ديانة التشريع واليهودية.

لفهم الوضع، يذكر فلهاوزن تجديد العهد في فترة حكم يوشيا. ولكن الممارسة المقدسة (من جانب الكهنة)، والتي لم يكن من الممكن ممارستها بعد تدمير الهيكل، وأصبحت في زمن النفي موضوعًا للتنظير والدراسة. وقام كاهن منبوذ، هو حزقيال، بالبداية، فرسم صورة للممارسة وكيف كانت، وكيف ينبغي أن تكون، وذلك كبرنامج للتحضير المستقبلي للحكم الديني. وانضم إليه لاويون آخرون، وهكذا نشأت في النفي من طبقة الكهنة مدرسة من الناس الذين دونوا ونظموا ما كان يمارس قديمًا. وكان هذا هو الأصل للنوع الجديد من التوراة التي انشغلت بمراسيم الكهنة. وظهرت نتيجتها النهائية في مجموعة شريعة الكهنة في الأسفار الخمسة. وحول عزرا مجموعة تشريعات الكهنة إلى شريعة، ليس في حد ذاتها على أية حال، وإنما كجزء من الأسفار الخمسة. ولكنها كانت الإضافة الجديدة في الأسفار الخمسة وأعطت كل الأسفار الخمسة طابعها النهائي" (ص176). ولكن طقوس الكهنة تتعامل بشكل حصري مع العبادة. ولم يكن يُعرف بعد شعب إسرائيل، وإنما جماعة خيمة الاجتماع، أي جماعة الهيكل (ص168). وتحول الحكم الديني إلى حكم الكهنة- الثيوقراطية- هيروقراطية- " القداسة روح، كهنوتية، التمسك الإلهي بطقوس الشعائر. وقداسة الجماعة هي النموذج لإضفاء الصبغة الدينية عليها" (ص168). وهذا التطور المنطلق من حزقيال وصل إلى ذروته في تصور الحكم الكهنوتي لشريعة الكهنة ويجب أن يحظى باهتمام خاص، لأن فيه يكتسب الفرق الدقيق للتطور شكلًا، وتم إغفاله بسهولة في كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" في تدرج النظم والمراحل. وسعى الانتقال من الحكم الديني إلى حكم الكهنة إلى إقامة نموذج تحقيق الصبغة الدينية.

لقد قادت الديانة الإسرائيلية من الحكم الديني (بالمعنى المفهوم بشكل صائب) عبر حكم الكهنة إلى ممارسة الحكم طبقًا للشريعة. وأضيف التشريع إلى العبادة باعتباره محورًا فكريًا للجماعة[1]. وتوسع التشريع ليشمل مجموعة الأسفار المقدسة. و"تهود تمامًا" بالتدريج أدب الموروث في هذه المرحلة[2]. ولكن يجب فيما يخص ممارسة الحكم طبقًا للتشريع مراعاة الاختلافات مرة أخرى والتي على العكس من كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" تلاحظ المسار التدريجي للنظام بناءً على لحظات تأجيل أكثر دقة. ولم يقم التشريع بتغيير مفاجئ في التطور الحادث حتى تلك اللحظة. بل مارس تأثيره الخانق بالتدريج. لقد استغرق الأمر طويلًا حتى تخشبت النواة خلف القشرة. وظلت الأنشطة الحرة حتى زمن الفريسيين بنفس قوتها الحيوية التي انطلقت من الأنبياء. واليهودية القديمة هي مقدمة للمسيحية[3]. وبهذا تم عرض مفترق المسار. واكتملت ممارسة الحكم طبقا للتشريع في زمن الفريسيين. وحدث "التجمد في اليهودية". ولكن القوة الحية التي انطلقت من الأنبياء والتي كانت لا تزال قادرة على أن تسود في اليهودية القديمة، تشير إلى سلسلة جديدة من الخطوات. وهذه اليهودية الأقدم هي مقدمة للمسيحية. لقد استطاع التسلسل النظامي في كتاب "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" أن يقرب التصور القائل بتجمد كل الحياة الطبيعية للديانة الإسرائيلية القديمة في عملية تغير الطبيعة في المرحلة الثالثة، أي في اليهودية. ولكن كتاب "التاريخ الإسرائيلي واليهودي" تتبع التطورات الجديدة والمستمرة للحياة الخارجية زمن ما بعد المنفى. وتم عرض العصر اليهودي في فصول كبيرة الحجم، لا نستطيع عرضها الآن. وبينما يصف الفصل التاسع عشر اكتمال ممارسة الحكم طبقا للقانون، يتناول الفصل الرابع والعشرون الإنجيل، فنقرأ: "بدأ عيسى تأثيره ببشارة أن مملكة الرب أصبحت وشيكة. فكانت تلك هي الرسالة التي كان يجب أن يبلغها. وكان يمكنه أيضًا القول إن يوم الرب، أي يوم القيامة أصبح وشيكًا، ولكن التعبير الآخر كان معروفًا

---

(1) A. a. O. S. 184.

(2) A. a. O. S. 186.

(3) A. a. O. S, 193.

لمعاصريه. ولم يعلن أن المملكة قد حلت معه، وإنما أنها ستحل قريبًا. وبذلك لم يظهر على أنه المسيح، أي كمحقق للنبوءة، وإنما كنبي. وكانت رسالته في حد ذاتها نبوءة"(1).

لكن لم يتم التنبؤ بالمملكة القادمة في بشارة عيسى كحكم ديني منتصر. لقد اكتسب عيسى المفاهيم اليهودية القومية، لكنه تجاوزها فوق مستوى اليهودية"(2).

لا يجب أن نعطي رأينا في هذا التصور. فتاريخ بحث العهد القديم بعناصره الجديدة عن التاريخ المبكر لإسرائيل (ألبرشت آلت ومارتن نوت) لم يُصحح فقط فهم تاريخ إسرائيل، بل غيره بشكل كامل. وفتح أيضًا علم العهد الجديد بأعماله عن الأخرويات في العهد الجديد عناصر غيرت صورة عيسى. وفي النهاية، يمكن للمرء أن يستنج أن فلهاوزن، في السياق العلمي لعصره، قد بذل كل ما في وسعه لإعادة تركيب "التاريخ الحقيقي" في البحث النقدي من المصادر.

من المفيد أن نقارن في هذا الموضع، وأن نلقي نظرة على كتابة التاريخ اليهودي في القرن التاسع عشر، ونقارن نتائجها مع تلك النتائج عند فلهاوزن. ويجب بوجه خاص ذكر هاينريش جريتس (1817-1891) الذي أصبح عمله "تاريخ اليهود من أقدم العصور حتى الحاضر" (1853-1875) المكون من أحد عشر مجلدًا العمل المعياري المستقى من العلم اليهودي jüdischer Wissenschaft. فقد عرض جريتس الأفكار الأساسية لكتابه في وصف موجز بعنوان "تركيب التاريخ اليهودي" (مطبعة شوكن 1936). ونشير إلى هذه الدراسة المهمة التي يمكن أن تكون مفتاحًا لفهم هذا العمل الضخم.

يميز العصر السؤال عن الفكرة الأساسية "في اليهودية" (ص8). وكان رأي جريتس أنه "لا يمكن التعرف على مجمل اليهودية إلا من خلال تاريخها فقط. ففي التاريخ يجب توضيح جوهرها كله ومجموع سلطتها" (ص8). ولكن ماذا يمكن أن يفعل التاريخ، يظهر عرضه فقط بالنسبة إلى الفكرة الأساسية؟ إنه يثمر فقط بذور الفكرة، وتنوع الأشكال التي يزهو فيها التاريخ بنفسه" (ص9). وتعرض فيه جوانب

---

(1) A. a. O. S. 358 f.

(2) A. a. O. S. 365.

الفكرة الملموسة فقط. ونقول بشكل أدق: "يمكن أن تبرهن الواقعة على أن التاريخ اليهودي في كل مراحله حتى في المتاهات الظاهرة للوحدة، يجعلنا نري الفكرة الموحدة وهي تشكل التفسير الواقعي لمفهوم أساسي" (ض9).

وتنعكس في هذه التفسيرات بشكل لا لبس فيه رؤى فلسفة التاريخ عند شلينج، وتذكرنا التفاصيل بالتصور التاريخي عند هاينريش إيفالد (قارن مبحث52). ولكننا نواجه بعض التأكيدات التي لا يمكن العثور عليها عند إيفالد أو فلهاوزن. ويجب أن توصف بأنها طبيعة خاصة بالإيمان اليهودي. فقد ورد في الصفحة (10): "تعرض اليهودية نفسها عند ظهورها في التاريخ كنفي، فهي تنفي الوثنية، وهي تظهر بنفس القدر كبروتستانتية". ويرى جريتس ظاهرة الوثنية بشكل أكثر دقة من فلهاوزن والكثير من علماء اللاهوت البروتستانت كما يلي: "امتلكت الوثنية الطبيعة بمفهومها الواسع باعتبارها قوة مؤثرة داخليًا، وباعتبارها مقومًا وشرطًا، ويتزامن الوعي الوثني بالرب مع الطبيعة" (ص11). ولذلك يجب توضيح ما يلي: "ظل الإله الوثني في كل العصور دائمًا هو الطبيعة المثالية" (ص12). وذلك بالاختلاف عن اليهودية. "فالرب في اليهودية هو الشرعي الوحيد، والوحيد الذى يحدد، أي له تقرير المصير. فالطبيعة والرب يختلفان عن بعضهما البعض، والطبيعة لا تمثل شيئًا في مقابل الرب، وهي توجد فقط من خلال الإرادة الإلهية، أي من خلال حدث الخلق الحر. وهي تتلقى الحياة والاستمرار في كل الأزمنة من خلال نفخة الرب، ويمكن أن تتحول إلى عدم مرة أخرى" (ص12). ونرى أن "فكرة الرب" في الإيمان اليهودي تحدد فهم التاريخ. وسادت هذه العناصر أيضًا في العمل الضخم المكون من أحد عشر مجلدًا الذي يمكن أن نلاحظ الكثير من النقد في تفاصيله، وهو ما احتل في فكرته الأساسية مكانة خاصة في كتابة التاريخ في علم الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر. ونشير أيضًا في هذا السياق إلى أبراهام جايجر (1810-1874).

قارن لهذا المدخل: هانس ليبيشوتس "اليهودية في صورة التاريخ الألمانية من هيجل حتى ماكس فيبر" (1967)، ص113 وما يليها.

إضافة: يجب أن نشير عن مشكلة فهم التاريخ عند فلهاوزن إلى رسالة الدكتوراه في اللاهوت المقدمة من هورست هوفان بمدينة ماربورج بعنوان "يوليوس فلهاوزن- مسألة المعيار المطلق في كتابته التاريخ" (1967).

الفصل العاشر

علم العهد القديم في مجال تأثير فلهاوزن

65. عمل برنهارد دوم "لاهوت الأنبياء"

كان برنهارد دوم وبرنهارد شاده ورودولف سميند وكارل بوده رفقاء الكفاح الأوفياء الذين ساندوا يوليوس فلهاوزن في صراعاته العديدة، لكن زاد عدد رفقاء التوجه والأصدقاء بالتدريج مع مرور الزمن. واعترف المعارضون أيضا مثل هرمان شولتس وأميل كاوتسش وكارل مارتي بأعمال فلهاوزن. وحوّل معظم باحثي العهد القديم اتجاههم نحو موكب النصر للمعارف الجديدة أمثال جوته وتوفاك وكورنيل ومانيهولد وهولتسينجر وبنتسينجر وبير وكراتسشمار وبيرتهوليت وشتويرناجل وغيرهم، فمن يستطيع أن يحصي أسماء كل هؤلاء الذين اعتمدوا على فلهاوزن في المسائل الرئيسية المهمة في أعمالهم العلمية؟ ونشر وليام روبرتسون سميث عام (1885) العمل الرئيسي لفلهاوزن "مقدمة في تاريخ بني إسرائيل" مع مقدمة شيقة في إنجلترا، وأعلن أن كتاب هذا الألماني مخصص للجمهور قارئ الكتاب المقدس[1].

وبرز كل من صمويل روليز درايفر وجون سكينر وتوماس كيلي شايان في بريطانيا كأصدقاء لفلهاوزن ودوم، وقام العلماء جورج بوتشانان جراي وك. ج. بال وجورج آدم سميث ووليام هنري بانيت وروبرت هاتش كينت وتشارلز فوكس بورناي وهنري ويلر روبنسون[2] بتحديد الصورة الجديدة للتاريخ.

---

[1] W. R. Smith, Vorwort zu Wellhausens „Prolegomena to the History of Israel" (1885), p. XIII.

[2] انظر: W. Vollrath, Theologie der Gegenwart in Großbritannien, 1928, S. 48 ff.

ويمكن التساؤل هنا: من لديه المقدرة على إحصاء أسماء العلماء الأجانب الكثيرين الذين انضموا إلى فلهاوزن؟ وقد فشلت محاولات تشويه نظريات فلهاوزن باعتبارها كشفًا لأرض الأحلام[1]، ومحاولات إعاقة تقدم الأفكار الجديدة. وسنرى في الصفحات التالية أن البحث الحديث للعهد القديم تحرك بكل أطروحاته عن تاريخ ديانة العهد القديم باستمرار حول الأعمال العظيمة لفلهاوزن. ولكن ينبغي الآن ترك الكلمة عن برنهارد دوم الذي كان معاصرًا لفلهاوزن.

ولد برنهارد دوم 10 أكتوبر (1847) في مدينة بينجوم (فريسلاند). وعمل عام (1871) كمدرس يؤهل للامتحان في جوتنجن، ثم أصبح هناك محاضرًا جامعيًا، ثم أستاذًا عام (1877)، وقام بالتعليم باعتباره أستاذ كرسي بدءًا من (1888) في بازل. وإذا كان فلهاوزن قد شيد بناء التاريخ الديني لإسرائيل على أساس نقد عبقري لمصادر الأسفار الستة، فقد سعى دوم لبناء تطوير ديانة العهد القديم بناءً على بحث شامل للنبوة. والمراحل الجديرة بالملاحظة في بحث النبوة تتضح في الأعمال التالية: "لاهوت الأنبياء" (1875)، "تفسير سفر إشعيا" (1892، الطبعة الثانية 1902، والطبعة الرابعة 1922)، والكتاب المبسط "أنبياء إسرائيل" (1916، الطبعة الثانية 1922). وتستحق هذه الأعمال هنا اهتمامًا خاصًا، ولكن تجب ملاحظة أن دوم قد أثر أيضًا بقوة على مجال النقد النصي، وعلم تفسير العهد القديم في أعماله "تفسير سفر أيوب" (1896)، و"تفسير المزامير 1898"، الطبعة الثانية (1922)، و"تفسير سفر إرميا" (1901)، و"تفسير سفر حبقوق" (1906).

بالنسبة لتاريخ بحث الأنبياء في علم العهد القديم وبوجه خاص أهمية برنهارد دوم نشير في هذا المجال البحثي إلى رسالتي دكتوراه لـ: أدموند فون ماتر "فهم النبوة في العهد القديم من أيشهورن حتى فولتس"، رسالة دكتوراه في مدينة هالى 1943، وفيلهلم هوبنر "بحث النبوة منذ منتصف القرن الثامن عشر"، رسالة دكتوراه في مدينة هايدلبرج 1957.

---

(1) W. L. Baxter, Sanctuary and Sacrifice. A reply to Wellhausen by the Rev. W. L. Baxter, 1896, p. 504.

يمكن في بحث تاريخ النبوة في العهد القديم أن نعتبر النتيجة الكبرى هي عمل برنهارد دوم الصادر (1875) حول "لاهوت الأنبياء كأساس لتاريخ التطور الداخلي في الديانة الإسرائيلية". ويعلن عنوان هذا العمل عن المرحلة البحثية الجديدة. وإذا تمت إعادة تصور الأنبياء من جديد في فرديتهم (هيردر وأيشهورن) وفي رسو أساسهم التاريخي (فيتريخا وجزينيوس وإيفالد) في بداية القرن التاسع عشر، فقد توجه بحث الأنبياء عند دوم إلى الانجذاب نحو العناصر الفردية والتاريخية لاستخلاص تاريخ تطور متماسك للديانة الإسرائيلية من العناصر الفردية والتاريخية في كل نبوة في العهد القديم. وأراد دوم مثل فلهاوزن رسم صورة شاملة للتاريخ الديني لإسرائيل. ويتميز هنا توضيح القصد الذي قدمه برنهارد دوم في مقدمة عمله الضخم: "الأبحاث التالية عن فترة تطور الديانة الإسرائيلية والتي تستند على أسماء الأنبياء هي استقرائية، وليست ذات طبيعة تعليمية. وهي لا تنطلق من أية افتراضات لاهوتية أو تاريخية دينية عن الديانة الإسرائيلية وتطورها، وإنما أرادت المساعدة في إيجاد الرأي الصحيح عنها وتبريره"[1]. لقد أراد دوم أن يترك الموضوع "يوضح نفسه بمساعدة استقراء غير مرتبط بأي افتراضات"[2]. ومع ذلك، تجاهل الافتراضات الإيجابية المسبقة لهذا النمط من بحث الأنبياء، فهو لا يرغب في التخلي عن الطابع اللاهوتي الخاص للبحث العام. وكتب دوم "لاهوت الأنبياء". وطرح السؤال نفسه على الفور عن كيف يجب فهم هذا المصطلح البارز "لاهوت". ونأتي هنا عبر نبرة جديرة بالملاحظة على الأبحاث المبكرة لدوم. ونقرأ التوضيح التالي: "عبّر بقدر كاف عن الاهتمام العلمي الفكري للاهوت المسيحي بالعهد القديم بسبب الإقرار بالعلاقة التاريخية بين الديانة الإسرائيلية والديانة المسيحية، وبسبب أن غرض العهد القديم هو إيضاح هذه العلاقة لصالح معرفة أفضل بالمسيحية. وتعد أية إضافة عن الكيفية والسبب، والتي تقوي أو تضعف ذلك الاهتمام أمام كشف المادة عن ذاتها،

(1) B. Duhm, Theologie der Propheten, S. 1.

(2) A. a. O. S. 2.

وتختصر هذا الغرض، هي حكم مسبق وتؤدي إلى الهدف. وفي هذه الحالة ليس الطابع العلمي فقط هو من تعرض للتزييف، وإنما أيضًا الطابع اللاهوتي. والحكم المسبق مثل الهدف الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين الافتراضات العلمية الناشئة من المعالجة الأولية على الأقل للمادة، فكلاهما يشترطان اختلالات في النتائج، على الرغم من أنها لا تميل إلى الظهور بمظهر غير واضح"[1]. وتم بهذا رفض لاهوت تاريخ الخلاص. فقد قدم افتراضات تجاوزت إثبات السياق التاريخي. وظن دوم أن بإمكانه التخلي عن الافتراضات المادية- وخاصة عن لاهوت الوحي.

يتم طبقًا لرأيه التناول المناسب "لـ اللاهوت" عند الاعتراف "بالاهتمام الفكري" بالاستمرارية التاريخية بين الديانة الإسرائيلية والديانة المسيحية. ولكن دوم لم يسأل للأسف إلى أي مدى يعد هذا الاهتمام الأيديولوجي التاريخي هو في حد ذاته افتراض بعيد المدى. وأراد أن يعطي الملاحظة النقدية التاريخية حقها الذي تستحقه[2]. وينبغي بأدوات النقد التاريخي إدراك "تاريخ تطور ما تسمى بفترة الأنبياء في نقاط جوهرية وحاسمة"[3]. والسؤال ذو الأهمية الكبيرة في هذه المحاولة هو "إذا كان من الممكن تصور نمو عضوي لفترة الأنبياء من فترة شريعة موسى"[4]. وتم نفي هذا السؤال على مدار الأبحاث المختلفة. ولقد أقر دوم "بالثورة الكاملة" التي قام بها كارل هاينريش جراف بتحديد شريعة الكهنة في زمن متأخر. وبالتالي تختفى فترة شريعة موسى كأساس للنبوة. وظهرت بدلًا من شريعة موسى- كما هو الحال عند فلهاوزن- الارتباط العام لطبيعة أقدم لديانة إسرائيل. ولكن تكمن أهمية الأنبياء في أنهم اكتسبوا رؤية دينية جديدة، وحطموا الارتباط بالطبيعة في الديانة الإسرائيلية القديمة. ويتطلب الأمر معرفة أدق بتوضيحات دوم لفهم تفسيره للنبوة.

---

(1) A. a. O. S. 2.

(2) A. a. O. S. 7.

(3) A. a. O. S. 8.

(4) A. a. O. S. 10.

ماذا يعني نبي؟ رفض دوم أي افتراض لاهوتي تم إدخاله إلى مصطلح الوحي في العهد القديم. ومن المهم قراءة الفقرة التالية حرفيًا: "هل الأنبياء هم أعضاء الوحي، ويجب علينا أن نقدمهم، لأن العقيدة المسيحية تطرح عادة قضية الوحي قبل عرض المادة الدينية؟ لكن في الحقيقة لا يعرف العهد القديم ولا العهد الجديد الوحي بالمعنى العقدي، لأن الكتاب المقدس لا يعتبر الديانة معرفة، أي مجموعة من المعارف، وإنما يجعل هذه المعرفة خادمة تابعة للديانة. فكيف حدث هذا الاختلاف في التصور بيننا وبين الكتاب المقدس؟، يرتبط هذا الاختلاف بالتصور المختلف لما نسميه بالكلمة اللاتينية "Religion دين"، ونسمي العهد القديم والجديد بوجه عام عهد. ولأننا نعتبر الدين علاقة بين الإنسان وربه، فيمكن أن يكون الرب قد خلق هذا الدين -كما يفترض مذهب ما فوق الطبيعة- أو أن يكون الإنسان قد اختلقه بنفسه أو ألفه -كما يقول المذهب الطبيعي- وهكذا نحكم على الدين طبقًا للحالة التي توجد فيها معرفتنا ومشاعرنا وقوانا الأخلاقية، أي كل مكتسباتنا الفكرية. ويفهم الكتاب المقدس من مصطلح العهد علاقة الرب بالبشر، أو التواصل بينهما، ويكتشف ويعلن إما على مستوى انعدام تام للدين وأن آلهة الشعوب لا شيء، أو على مستوى حيوية التواصل الأكبر أو الأقل بين الرب وعبيده. ولكن التواصل بين شخصيتين ليس موجهًا إلى الكشف عن جوهريهما في المقام الأول، وإنما إلى تأكيد النوايا التي يضمرها كل طرف تجاه الآخر والوفاء بالواجبات التي تفرضها العلاقة عليهما"[1]. وأظهر دوم بوضوح في هذه الفقرة عن رأيه عن فهمه للدين، الذى يتم تحديده بالتدريج بالتمركز حول الإنسان. ومن المفهوم بناءً على هذا الفهم الخاص للدين كيف تم تقييم النبوة. وطبقًا لرأي دوم فالأنبياء الأوائل في إسرائيل متورطون في الارتباط بالطبيعة في الديانة الإسرائيلية القديمة: "فنبوتهم هي هبة الطبيعة"[2]. وبظهور عاموس برز عنصر نبوي جديد من أساس الطبيعة العميق. "يكمن العنصر الجديد في أن تواصل الرب مع

---

(1) A. a. O. S. 74.

(2) A. a. O. S. 80.

البشر يترك الأساس المادي ويتم عن الوسائل الطبيعية، وأن الرب يظهر الآن في أفعال أخلاقية يتم تصورها بشكل فردي، وتوطن النفس على الاستعداد الأخلاقي، وليس على القرار الذاتي للنبي، وإنما يشعر به باعتباره ضرورة حتمية"[1]. وتزداد هذه الأفعال الأخلاقية الفردية بمرور الوقت. ولقد فهم إشعيا نبوته باعتبارها وظيفة حياتية. "كان في الطريق إلى تأسيس نبوة جديدة على أساس أخلاقي. تجسد فيه النبوة باعتبارها مفهوماً لجعل كلمة يهوه ملكية أخلاقية"[2]. واستمر التطور بعدما أخرج عاموس وميخا الدين "من بيئة الطبيعة ووضعاه في بيئة الأخلاق"[3]. ولكن إشعيا نفذ التطور الفعلي. وتعد الأخلاق عند كل هؤلاء الأنبياء هي جوهر تبلور الأفكار العليا. فالأشكال اللاهوتية الفردية لنبوة عاموس وهوشع وميخا وإشعيا وما إلى ذلك، تنبثق من مركز "الفكرة الأخلاقية". ولا يمكن فهم اللاهوت العام إلا انطلاقاً من هذا فقط. وليست مهمتنا هنا تناول التفاصيل. والمهم هو أن دوم اكتشف الأخلاق باعتبارها القوة المعنوية في التطور الديني لإسرائيل، والتي تعارض الإيمان بالطبيعة. ولا يجب إغفال أن دوم كان خاضعاً لمذهب المثالية في تصوره العلمي (عدم مشروطية البحث)، وكذلك في عرضه العام (التغلب على الارتباط بالطبيعة من خلال الروح الأخلاقية). وقد تم إبراز الجانب الإيجابي لهذا التطور بالاختلاف التام عن فلهاوزن.

يظهر عمل برنهارد دوم "تفسير سفر إشعيا، ترجمة وتوضيح" (1892) تطوراً جوهرياً في بحث النبوة. كان دوم مضطراً أن يلتفت بكامل تركيزه إلى نبي واحد نتضاءل أفكار التطور التخمينية المثالية لمصلحة تفسير مادي للرسالة النبوية. وحقق دوم خدمة عظيمة في العمل في النص العبري لسفر إشعيا بوجه خاص من خلال مساهمتين علميتين:

---

(1) A. a. O. S. 81.

(2) A. a. O. S. 83/84.

(3) A. a. O. S. 103.

1- قام بإعادة بناء "النص الأصلي" بالوسائل المعطاة وانطلق باستمرار من افتراض أن الأنبياء كتبة جيدون، لا يتحدثون بلغة رطنة أو لا يتقنوها، وإنما يتحدثون بشكل صحيح وعقلاني. وهذا الافتراض مفهوم في ذاته، ولكن لا يوجد اتفاق عليه بين كل المفسرين"[1].

2- حاول دوم إعادة إنتاج الوزن الشعري، واستمر في تنفيذ هذا العمل بشكل منطقي. وكتب ما يلي: "إذا توجه الانتباه إلى هذه النقطة، فسيتضح أن الوزن هو أداة مساعدة مهمة لنقد النص مثل مقارنة الترجمات القديمة"[2]. ورأى دوم أن المهمة الأساسية للمفسر هي "اكتشاف ما يريد المؤلفون قوله، وما قالوه بالفعل". لقد تابع هذه المهمة إلى درجة أنه حتى اليوم، يمكن الاعتقاد بأصالة تفسيراته لدى كل من يظن أنه يفسر النبوة من حيث الموضوع بعمق لاهوتي. واستهدف دوم التوغل بعمق في شخصية الكاتب نفسه قدر الإمكان لإدراك رأيه بشكل صحيح. وأوضح: "إن أهم مهمة في مجال الدين هي أن تكون الشخصية الحية أهم من الكلمة المجردة"[3]. ويمكن في عمل دوم "تفسير إشعيا" ملاحظة سيطرة الاهتمام النفسي بالشخصية، والتعمق المتجانس فكريًا في تفرد النبي. وفرض تفهمًا رومانسيًا جديدًا للأنبياء.

لقد ساد فهم رومانسي جديد للنبوة. وإذا كان منهج النقد التاريخي الحضاري والتاريخي الديني الدقيق يرافق باستمرار هذا التفسير الرومانسي الجديد، فلا يمكن إهمال قربه من تفسيرات هيردر. وكذلك يذكرنا التقدير الفني الجمالي للشعر العبري بهيردر، ذلك الكلاسيكي بين علماء العهد القديم. ويبقى الآن أن نذكر أن برنهارد دوم قد أثر بشكل هائل من خلال معيارين نقديين أدبيين، هما:

---

[1] B. Duhn, Das Buch Jesaja, übersetzt und erklärt, 1892, Vorwort.

[2] A. a. O. Vorwort.

[3] A. a. O. Vorwort.

1- أنه فصل في تفسيره لسفر إشعيا القصائد الواردة في سفر إشعيا 42: 1-4 (7) و49: 1-6 و50: 4-9 و52: 13-53 و12 ووفقها مع سفر إشعيا الثاني. وبهذا تعقدت مشكلة عبد يهوه بطريقة خاصة.

2- فصل دوم الاصحاحات 56 - 66 ونسبها إلى نبي محدد تاريخه في زمن ملاخي.

حظى فهم دوم للنبوة بتقدير خاص من خلال تفسير حالة النشوة والإلهام النبوي الذى لا يستبعد الغموض واللاعقلانية. ومن المميز في تفسير سفر إرميا توضيح 17:28. حيث أعلن إرميا موت حننيا. فالحكاية تنتهي بعبارة: "وَفِي الشَّهْرِ السَّابِعِ مِنْ تِلْكَ السَّنَةِ عَيْنِهَا مَاتَ حَنَنِيَّا." أوضح دوم عن هذه الحكاية قائلًا: "إنني أؤيد الاعتقاد بأنه ليست الحادثة العابرة في الفقرات 16-17 تاريخية فقط، وإنما أيضًا نبوءة إرميا لم تكن صدفة، حيث تنبأ إرميا بموت حننيا". إنه الإيمان غير العقلاني و"التنبؤ بالغيب" الذي عبر عنه دوم في هذا الموضع، وفي تفسيرات أخرى كثيرة. غير أن هذه التفسيرات مرتبطة باستمرار بالرفض الصارم لأي تنظير لاهوتي أو عقلاني للقدرة النبوية. وهكذا تم التأكيد فيما يخص الحدث المعلن عنه في سفر إرميا 28 على أن الإشارة السببية لموت حننيا إلى أن "نبوته الكاذبة" تمثل إشكالية. "لأن شخص ما يمكن أن يكون راءٍ حقيقي ويخطئ في تفسير حدث ما". لقد أراد دوم التأكيد على الأسطورية واللاعقلانية الغامضة في النبوة. ونبه فالتر باومجارتنر إلى أن دوم لم تكن لديه تلك النظرة اللاعقلانية في لاهوت الأنبياء. ورفضت فيه أي مقارنة مع التنبؤ الوثني بالمستقبل. ووضع الأنبياء في مستوى الخطباء السياسيين عند الإغريق. ولقد تطور فهم جديد عند دوم بين عامي (1875 و1890). قارن فالتر باومجارتنر "عرض لاهوتي، طبعة جديدة، العدد 25، ص100.

يشكل كتاب "أنبياء إسرائيل" المفهوم للعامة التتويج الختامي لحياة كاملة في بحث النبوة. وتكمن السمة المميزة لهذا العمل في الربط بين العنصر العام لتاريخ التطور (بالمغزى المقصود في عمله السابق "لاهوت الأنبياء") وفهم الشخصية وفقًا للرومانسية الجديدة (كما حدث مثلًا في عمله "تفسير سفر إشعيا"). وتم في (465) صفحة تقرير حقيقة أن النبوة في العهد القديم لها تاريخ. ويعترض دوم مرة أخرى على سوء الفهم

الأرثوذكسي والشعبي: النبوة "ليست وحياً غير مرتبط بزمن لحقائق غيبية، وليست لها مهمة التنبؤ بأحداث المستقبل البعيد، لإرضاء الإيمان الساذج أن ينبني على التوافق التام بين النبوءة والتحقيق"[1]. "الأنبياء هم رسل الرب ومكلفون بإعلان قراراته وأوامره لمعاصريهم"[2]. ويلفت النظر في هذا التعريف الإيجابي تخلي دوم عن التوضيح المثالي المتجذر في ثنائية غامضة مؤلفة من "الطبيعة والروح الأخلاقية". وبدلًا من نظريات التفسير الصارمة للمذهب المثالي ظهرت الآن- وفق التعريف الموضوعي الموجه بسفر إشعيا 6: 8 والذي اقتبسناه- تصورات مثالية رومانسية والتي تنعكس في الجملة التالية: "تأصل وصي الرب في الشعب بشدة، لكن له سمته الخاصة، فلديه ما يربطه بالروح الأعلى التي تتحكم في تطور العالم، ومن خلال ذلك يصبح قائدًا للآخرين"[3]. ووصف دوم الطبقات الدينية التي من خلالها قاد الأنبياء إسرائيل إلى معارف أعلى من أي وقت مضى، على نحو أدق مما هو في أول عمل له. وحيثما كانت الازدواجية "الطبيعة- الروح الأخلاقية" ذات طابع محدد، فإن المرء يكتشف ثلاث "طبقات للدين"، هي: الدين الغيبي الغامض، ودين يهوه لشعب إسرائيل، والتصور الديني للأنبياء[4]. ويظهر بين المستوى الطبيعي والتصور الديني للأنبياء، عامل آخر هو الديانة الشعبية الإسرائيلية. ويتجه تاريخ التطور إلى هذه الطبقات الثلاث. وأثرت أعمال فلهاوزن وبخاصة أبحاث مدرسة تاريخ الديانة في هذا التمييز. ويمثل الأنبياء على أي حال في رأي دوم أعلى مستوى في التطور الديني لإسرائيل. ويمكن قبل ظهورها ملاحظة الصعود البطيء من أعماق الشعور الحياتي الغيبي والديناميكي.

ولنركز على بعض الجوانب المهمة في عرض التطور التاريخي للنبوة الإسرائيلية:

---

(1) B. Duhm, Israels Propheten, 2. Aufl. 1922, S. 3.

(2) A. a. O. S. 4.

(3) A. a. O.S. 4.

(4) A. a. O. S. 5 ff.

1- أبرز دوم في عمله أهمية الكتابات النبوية، بأن سعى في عروضه إلى رسم الطريق من النبوءات الشفاهية عبر عملية الموروث حتى التثبيت الكتابي باختصار شديد. وتم التمييز بين الكتابات مجهولة الكاتب (التي تعد جزءًا من مكونات الشعب وموروثه) والكتابات الموقع عليها والتي تجعلنا نكتشف المسؤولية الشخصية. ومثلما هو الحال في لاهوت الأنبياء، يحظى الازدهار الأخلاقي في النبوة بأهمية كبيرة. وتعتبر النبوة نقطة ذروة الديانة الإسرائيلية، لأنها أخرجت الحياة من الغيبيات، ووضعتها في بيئة الأخلاق. والمطالبة بمخافة الرب والإيثار هي نقطة الارتكاز في هذه الأخلاق النبوية التي تتوغل في كل مجالات الحياة العامة وتظهر بوضوح في ضباب اللاوعي.

2- كما هو الحال في "لاهوت الأنبياء"، فإن البعث الأخلاقي في النبوة له أهمية بارزة. ولذلك توصف النبوة بأنها ذروة الدين الإسرائيلي، لأنها تضع الحياة خارج دائرة القوة غير الطبيعية (الغيبية) والديناميكية للمجال الروحي الأخلاقي. فطلب الخوف من الرب ومحبة الآخر هو حجر الزاوية في هذه الروح النبوية، التي تخترق جميع مجالات الحياة العامة، وتدخل في ضباب اللاوعي والتنوير.

3- يشرح دوم مصطلح "نبي" على النحو التالي: "لا يجب ترجمة كلمة "نبي"(Nabi) في كل مرة تظهر فيها بكلمة "نبي" (Prophet). فهي تعني (كما يبدو) ثائر، وتميز إنسان يهذي بكلام غير مفهوم من خلال تأثير كائن أعلى. ويظهر هذا الهذيان غالبًا بأصوات انجذاب، تعبر عن شعور المجذوب بالغبطة، ولكن لا تضع في حسبانها المستمع الذي لا يفهمها. وينبغي أن نستقبل كلمة نبي (Nabi) في لغتنا مثلما فعلنا مع كلمات نبي (Prophet) درويش (Derwisch) وفقير (Fakir) وعراف (Schamane)"[1].

---

[1] A. a. O. S. 81.

4- كان برنهارد أول من اعتبر الطابع الخاص للنبوة "نبوة ويلات". فعاموس وهوشع وميخا إلخ هم أنبياء ويلات. وهذه الرؤية للرسالة النبوية تسمح بنقد أدبي معين، والمزيد من الإجراءات الأيديولوجية. ولذلك تُعزى وعود الخلاص في نهاية سفر عاموس إلى النبي عاموس، لأن النبي الذى يظهر في شمال إسرائيل نقل أيضًا رسالة محاكمة.

5- نقتبس التوضيح التالي عن هوشع كمثال على الانفعال النفسي مع شخصية النبي: "إنه ذات طبيعة مختلفة عن عاموس، فطبيعته أكثر لينًا ورقة، وإن كان لا ينقصه أيضًا الغضب العاطفي. ولكن هذه الثورات ليست ثورات الغضب الأخلاقي، وليست ثورات الشعور المثار بالألم على مصير الشعب واليأس من سوء قادته الكهنوتيين والأنبياء. ولأنه إنسان عاطفي فهو يبدو أشد الوطنيين حماسة. ولا يمكنه أن يكبت الأمل في أن يهوه سوف يخفض جمرة غضبه رغم السير المرتقب للأمور. والشعور الديني الذي يجلب معه ميل معين إلى الانعزال الذاتي ضد كل ما هو مرتقب، يظهر فيه أقوى من قوة الذكر ووضوح وبساطة التفكير الأخلاقي. وأظهرت إسرائيل كثيرًا مثل هذه الطبائع الداخلية والحماسية. ويتشابه معه من اللاحقين إرميا، ويوحنا في العهد الجديد"[1].

أثرت أبحاث برنهارد دوم عن الأنبياء بقوة على علم العهد القديم، فكانت العناصر النفسية والأخلاقية والرومانسية الجديدة في طريقة تفسيره قد أصبحت حاسمة في العديد من النواحي للتفسير الجديد للأنبياء.

---

[1] A. a. O. S.99.

66. برنهارد شاده

كان برنهارد شاده (1848-1906) من أقرب المساعدين لفلهاوزن. وعمل منذ (1875) أستاذ كرسي في مدينة جيسين. ويدين علم العهد القديم له بالفضل بعمله "لاهوت العهد القديم" المبني على أساس دراسات فلهاوزن في النقد وتاريخ التطور. وقد تدهور هذا الفرع من بحث العهد القديم منذ أن طالب جابلر بـ"لاهوت للعهد القديم" الذي ظهر في جميع الأجزاء من النقد التاريخي. لقد وضع جورج لورنتس باور نفسه أمام مهمة تخطيط المادة التاريخية. ولم يقع في أدنى حيرة. وكان فاتكى أول من نجح في السيطرة على الحيرة. ومع ذلك، بحث المرء عن تخطيط يهز التاريخ في مجال "لاهوت العهد القديم" في منتصف القرن التاسع عشر بلا جدوى. واستحق فقط عمل هرمان شولتس (1836-1903) "لاهوت العهد القديم" اهتمامًا خاصًا. وظهر هذا الكتاب في طبعته الرابعة عام (1889) بالعنوان الفرعي "ديانة الوحي في مرحلة تطورها قبل المسيحية". وتضمن الكتاب المكتوب بالروح المحافظة أطروحات نقدية، وتوجه إلى فكرة التطور، وطور بوضوح ملحوظ لاهوت الكتاب المقدس، الذي اتجه إلى العهد الجديد. وأوضح شولتس: "نفهم الآن من لاهوت الكتاب المقدس ذلك الفرع من علم اللاهوت الذي عرض ديانة الوحي تاريخيًا في عصر تطورها"[1]. فهذا التعريف مميز للموقف التاريخي الفكري في ضوء تأثير أعمال فاتكى وفلهاوزن. ولكن نلاحظ بوضوح الإلحاح على إدراك وتصوير لحظة الوحي والسياق العام للكتاب المقدس.

لقد تجاوز برنهارد شاده كتابات شولتس سواء فيما يخص تصميمه في عرض الشهادة الكلية للكتاب المقدس، وكذلك في السعي إلى التطوير النقدي لتاريخ التطور بشكل مختلف تمامًا. وهو واحد من أكثر الشخصيات إثارة للاهتمام في بحث العهد القديم في القرن التاسع عشر. وقد جمع بقوة مفاجئة الأطروحات النقدية التاريخية

---

(1) H. Schultz, Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligjon auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe dargestellt. 5. Aufl. 1896, S. 1.

والخاصة بتاريخ التطور ولاهوت الكتاب المقدس. وحفز السعي الحماسي من أجل المشكلة الفردية النقدية أعمال شاده باستمرار، ولكن توجه البحث العام إلى المعرفة التالية: "الوعظ هو حجر الزاوية في تطوير العهد القديم". وبالرغم من أنه يجب تتبع بحث تاريخ الديانة في عصر ما قبل الأنبياء في العهد القديم كثيرًا في نواحٍ وثنية لم يشك شاده أبدًا في "كلمة الرب" في العهدين القديم والجديد. وينص تعريفه "للاهوت الكتاب المقدس" على ما يلي: "من اللاهوت للكتاب المقدس في العهد القديم يفهم المرء تاريخ الديانة في ضوء العهد القديم. ويتطلب هذا اللاهوت ما قبل التاريخ الخاص السابق لإنجيل عيسى، واهتمام عالم اللاهوت المسيحي عن عيسى. وتوجد المسيحية واليهودية السابقة للمسيحية في علاقة ديمومة تاريخية مع بعضهما"[1]. ورأى شاده مثل برنهارد دوم العلاقة اللاهوتية بين العهد القديم والعهد الجديد من الناحية التاريخية في المقام الأول. وأراد أن يعرض تاريخ الديانة. وأعلن المهمة بشكل أدق على النحو التالي: "إن مهمة لاهوت العهد القديم هي عرض نشأة ومضمون الاعتقاد الديني في اليهودية ومُثُلها العليا التي فيها ربط كتبة العهد القديم عيسى في بشارته في تقريرهم عن هذه البشارة وفي تفسير شخصيته وهي تعد المقوم التاريخي للمسيحية"[2]. وقد عرض شاده العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد بشكل مختلف عن فلهاوزن وبشكل قريب من برنهارد دوم. ويسير التطور إلى أحداث وتقارير العهد الجديد. ولكن كيف حدث هذا التطور؟ فتظهر العناصر الهيجلية بشكل واضح عندما يقول: "حدث التطور الأسمى في الديانة في الأساس من خلال التبسيط والنقاء المطلق للأفكار الأساسية ومن خلال فصل الغريب والأقل قيمة المنصهر معها في سياق التطور التاريخي، وهذا يعني من خلال تحرير الإلهي والأبدي من الإنساني والزائل"[3]. وفي هذا الاقتباس تجدر ملاحظة "الفكرة الأساسية" التي صادفناها عند إيفالد. ولا يستطيع علم العهد القديم التعبير عن ما كان قائمًا بالفعل وموجودًا في

---

[1] B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1905, S. 1.

[2] A. a. O. S. 2.

[3] A. a. O. S. 4.

بداية التطور التاريخي سوى بشكل مختلف عن تصورات عصر التنوير. فـ"الحقيقة الأزلية" و"الفكرة الدينية الأساسية" يمثلان تعريفين بارزين. واعترف شاده أيضًا بصراحة بهذه السياقات التاريخية الفكرية عندما أوضح عن الطريقة الجديدة للمعالجة العلمية "للاهوت العهد القديم" وذلك على النحو التالي: "إذا فهمنا من لاهوت الكتاب المقدس العرض الواضح للمضمون الديني والأخلاقي للكتاب المقدس في التطور التاريخي، فإن الأمر يدور حول علم حديث، وحول فرع من اللاهوت التاريخي نتج من عصر المذهب العقلاني، ويعد منتجًا متحللًا من اللاهوت الكنسي القديم، وهو واحد من أكثر المنتجات إثمارًا لتطور اللاهوت الإنجيلي، ومنتجًا خاصًا وضروريًا للتطور الداخلي للكنيسة الإنجيلية. واشترطت نشأته زلزلة التصور الأرثوذكسي القديم عن الكتاب المقدس والأسفار القانونية واشترطت ظهور مبادئ تأويل سليمة غير متأثرة بالعقيدة، والاعتراف بأن الكتاب المقدس له جانب إنساني ومكانة أكثر حرية تجاه الكتاب والعقيدة. وقد انطلقت من كتابات يوهان شالومو سيملر أقوى الدوافع العلمية لنشأة هذا الفرع العلمي"[1]. وتؤيد هذه العبارات نفسها، وتميز بشكل جميل كيف فهم شاده تاريخ فرع "لاهوت العهد القديم". ويتضح الآن أن شاده حاول باستمرار أن يحيل الجانب البشري من الكتاب المقدس إلى نظام أيديولوجي. وكذلك ينبغي فهم العناصر البشرية التاريخية في الكتاب المقدس "لاهوتيًا". وكان هذا هو اهتمام شاده الذي تمت مراعاته بشكل قليل. ولا يمكن إثبات إذا كان تأثير يوهان جيورج هامان ممكنًا. ومن الملاحظ مثلًا العثور على التفسير التالي عن خروج الإسرائيليين من مصر: "يبدو أن خروج القبائل التي كان عدد أفرادها قليل- إذا لاحظناه من منظور المصريين- كان حدثًا غير مهم، ولذلك صمت المصريون عنه. وتتكرر هذه الأحداث الضئيلة ذات الأهمية التاريخية الدينية الكبيرة في كثير من الأحيان. فالأمور الإلهية تتحول على الأرض في شخصية عبيده"[2]. وتصطدم هنا بقوة التقسيمات التاريخية الدينية والتقسيمات اللاهوتية. فكتب شاده بمعنى التوسيع التاريخي

[1] A. a. O. S. 6/7.

[2] A. a. O. S. 30.

الديني المتعلق بوحدة الوجود لأفكار هامان عند هيردر ما يلي: "الأمور الإلهية تتحول على الأرض في شخصية عبيده". وهذا المزج لجوانب التفسير اللاهوتي والتاريخي الديني هو نموذج مثالي لطريقة العرض عند شاده كاملة.

تعد الجمل التي رفض بها برنهارد شاده فكرة لاهوت تاريخ الخلاص مفيدة. فنقرأ في الصفحة (14) من عمله "لاهوت العهد القديم" (المجلد الأول): "لقد استعمل اسم "تاريخ الخلاص" كثيرًا في المحاضرات من قبل اللاهوتيين المجددين. وهو لا يضع في حسبانه أهمية الوحي في المسيح. وبما أن الخلاص يتمثل في شخص واحد، فإن تاريخ الخلاص هو تاريخ الكنيسة. وبالتالي يخرج العهد القديم عن هذه الملاحظة، فهو يحوي التاريخ السابق للخلاص فقط. ولكن العهد الجديد يشكل جزءًا صغيرًا من تاريخ الخلاص الذي ينتمي إليه أيضًا تاريخ اكتساب الخلاص الذي لا يمكن اختزاله بشكل تعسفي مع العصر الرسولي." أية مشكلات رآها شاده؟ لقد تفاعل بشكل غير متوقع مع تخطيطات تاريخ الخلاص في العهد القديم. ولكن كيف تم تحديد مهمة لاهوت الكتاب المقدس في ضوء هذه الخلفية؟ وننبه عن التنويهات المعطاة إلى أن شاده رأى في البداية ما يلي: "إذا كان اللاهوت الكتابي للعهد القديم يعرض التاريخ الخاص السابق للمسيحية، فمن المؤكد أنه لا يهتم بكل مسيح فحسب، بل بأي إنسان يفكر" (ص15). ولكن كيف يمكن فهم هذا "التاريخ الخاص السابق"، إذا لم يتم فهمه على أنه "تاريخ خلاص"؟ اكتشف مؤلف "لاهوت الكتاب المقدس" بالنسبة لطريقة المعالجة الحديثة لهذا الفرع العلمي وجهتي نظر، هما: 1) يجب اكتشاف بذور المسيحية في العهد القديم. 2) يمكن تمييز البعد النسبي لوحي العهد القديم عن الوحي في المسيح، وفي نفس الوقت إثبات "الترابط الخاص للعهدين" (ص15). "لقد قوى (اللاهوت الكتابي) من خلال عرض تطور الديانة في العهد القديم فهم الحالة الدينية والأخلاقية العليا في المسيحية" (ص16). ولكن تمتزج فكرة إصلاحية ولاهوتية محورية في اتجاه العرض التاريخي الديني والأخلاقي: "نلاحظ انطلاقًا من فكر لوثر العظيم أن كل شيء في الكتاب المقدس يقاس طبقًا لوحي الرب في المسيح باعتباره مركزًا، والنتيجة المنطقية لهذا هي في الكتاب المقدس، وخاصة العهد القديم، هي الملاحظة الضرورية لإتمام مهام اللاهوت الكتابي (ص17).

من المفيد على وجه الخصوص تتبع ترتيب فصول عمل شاده "اللاهوت الكتابي للعهد القديم". ويعد عصر "ما قبل الأنبياء" هو أول عصر كبير في التطور الديني لإسرائيل. وهو يبدأ بتأسيس موسى لديانة إسرائيل في الصحراء. وطبقًا لفلهاوزن اعتبرت شريعة الكهنة بأكملها أساسًا لليهودية متأخرة في زمن ما بعد النفي. "فالفكرة الأساسية لديانة إسرائيل" التي وضعها موسى بتأسيسه هي "يهوه هو رب إسرائيل"[1]. وتمسك شاده بشدة أكبر من فلهاوزن ودوم بأقوال العهد القديم في المصادر المبكرة. ولم يجنح إلى إغراق التاريخ المبكر للديانة الإسرائيلية في "بيئة الارتباط بالطبيعة". وكذلك اكتشفت العوامل الفكرية والمؤسسية الناتجة من "الفكرة الأساسية لديانة إسرائيل" بشكل أكثر وضوحًا. وتدور الدراسات المختلفة تحت عنوان "الإيمان قبل الأنبياء وعبادة الرب قبل الأنبياء" عن "يهوه (إله الشعب)" وعن "تدخل يهوه في مسار العالم" و" عن الأماكن المقدسة" و"الأشخاص المقدسين" وعن العبادة إلخ. ثم عرض كيف بدأ إعادة تشكيل ديانة إسرائيل في عصر النبوة. فكتب شاده: "قادت مواعظهم الديانة إلى أفكار جديدة، لأنها انطلقت:

1- من تقييم جديد تمامًا للأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية. وهي رأت الهلاك والإثم حيث خلقت الأشياء وفق التصور الشعبي.

2- من أفكار جديدة عن مطلب يهوه، وهي أفكار ذات طبيعة أخلاقية ولا تنضب في العبادة التي تربط بين الشعب والرب.

3- من الفكرة المستمرة أن يهوه يمكن في حالة غضبه أن يلغي العلاقة القائمة بينه وإسرائيل. ويعني هذا وفق الفهم الشعبي نهاية الشعب والديانة. فقد كان شعبًا كافرًا ومجدفًا وغير وطني.

4- من الاقتناع أن يهوه أوضح لإسرائيل الأحداث الزمنية من خلال الأنبياء.

---

(1) A. a. O. S. 46.

5- أن يهوه وجه التاريخ بغرض التفاعل مع إسرائيل، واستعمل القوى العالمية أدوات في ذلك. وتظهر النبوة من خلال البشارة بالهلاك باختلاف عن البشارة الأقدم على النقيض الحاد من الشعور القومي. وكانت تتوافق في البشارة النبوية الفكرة القومية مع الإيمان بيهوه، لكنهما ينفصلان الآن. لكن تمت عبر ذلك قيادة ديانة إسرائيل التي بدأ فيها في التحول إلى ديانة عالمية"[1]. إن هذه التوضيحات التي تعود في تصوراتها إلى فلهاوزن ودوم تحوي إبرازًا مهمًا وفعالًا للعناصر النبوية وأهميتها لتطور ديانة العهد القديم.

أراد شاده من البداية أن يعرف بداية المرحلة بين ديانة ما قبل الأنبياء، والديانة النبوية في العهد القديم من ناحية، والديانة اليهودية من ناحية أخرى. وتطورت اليهودية من شريعة الكهنة في زمن ما بعد النفي. وينطبق في هذه النقطة أيضًا التوجه الجديد لجراف وفلهاوزن في تاريخ إسرائيل.

من المدهش أن شاده وصف لاهوت العهد القديم كتاريخ للتطور الديني من خلال نقد المصادر المستمر. وتفاعل النقد والرؤية العامة. وكتب جونكل: "تلقى شاده دوافع حاسمة من ناحية التوضيح العام ومن ناحية النقد، لكنه أكد في الوقت نفسه طبيعته الخاصة. فكانت الصورة العامة التي رسمها متكاملة، مثلما كان الرجل. ومورس نقد المصادر بالحزم المنهجي الشديد الخاص به"[2]. ومن المفهوم أن "لاهوت العهد القديم" البارز، الذي تأسس على أبحاث فلهاوزن، مارس نقدًا كبيرًا على علم العهد القديم. ونصادف في كل مكان أفكار شاده في السنوات التالية. وحيثما تم التعليق بشكل لاهوتي على العهد القديم يعتبر برنهارد شاده في فترة نهاية القرن التاسع أهم نقطة. وينبغي أخيرًا لفت الانتباه إلى كتاب "تاريخ شعب إسرائيل" (1881 والعامين التاليين). ويعد هذا الكتاب لشاده بعد التصور الأول النقدي التاريخي لإيفالد وبعد

---

(1) A. a. O. S. 205/206.

(2) H. Gunkel, Reden und Aufsätze, 1913, S. 4.

عروض هيتسيج[1] وزاينكه[2] النتيجة لتتويج مدرسة فلهاوزن. وكان هرمان جوته فقط هو من كتب كتابًا مماثلا في الأهمية وهو "تاريخ شعب إسرائيل" عام (1899) بالمغزى الذي قصده فلهاوزن وشاده. وكان شاده واحدًا من الشخصيات الأكثر قوة في علم العهد القديم في القرن التاسع عشر. وقد كانت له مكانة رائدة بين علماء عصره كمؤسس لمجلة "مجلة علم العهد القديم" (1881).

67. تأثير المناهج النقدية المختلفة

تدفق تيار معارف النقد التاريخي الجديدة بقوة. ولم يوجد أي عالم في العهد القديم لم يجرفه هذا التيار، حتى أن فرانز دليتسش وهرمان شتراك تلقيا نتائج نقد المصادر. وبالطبع كان يوجد علماء في العهد القديم انطلقوا في طريقهم الخاص. وهكذا تمسك ريم باعتباره تلميذًا وفيًا لهوبفيلد بالمبادئ التي أوجدها معلمه عن "نظرية الوثائق الجديدة". وتمسك أوجست ديلمان (1823-1894) أيضًا باعتباره تلميذًا لإيفالد بالأبحاث القديمة عن نقد المصادر. وأكد أسبقية المصدر الكهنوتي على المصدر التثنوي. وانضم إلى هذا التصور رودولف كيتل وفولف جراف باوديسين في وقت ما، بينما أدخل أوجست كلوسترمان نظرية جديدة في بحث الأسفار الخمسة، سنناقشها فيما بعد. وأدى تفاعل المناهج النقدية المختلفة في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى الانتصار الكامل للبحث النقدي التاريخي. وساد البحث الفيلولوجي والنقدي التاريخي أيضًا، حيث لم نتغلب صورة التاريخ للتطور الديني لإسرائيل- كما هو الحال بوجه خاص عند أوجست ديلمان. ويعد تفسير ديلمان لسفر التكوين تحفة فنية تفسيرية لم ينطفئ بريقها حتى اليوم.

---

[1] F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel von Anbeginn bis zur Eroberung Masadas im Jahre 72 n. Chr., 1869.

[2] L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel, I. Bd. 1876, II. Bd. 1884.

ذكرنا برنهارد دوم وبرنهارد شاده ضمن مساعدي فلهاوزن. وينبغي الآن التفكير في العلماء الآخرين الذين ساهموا في انتشار الاتجاه البحثي الجديد في أنحاء ألمانيا. فنذكر أولًا أميل كاوتسش (1841-1910) الذي كان مجال تأثيره باعتباره أستاذ كرسي في بازل وتوبجن وهالى. وأثنى مستمعوه وتلاميذه على قدرته التدريسية والتربوية pädagogische الفردية. وقد نقل كاوتسش للمعلمين معارف فلهاوزن الأساسية. ويجب إبراز الكتاب المترجم العظيم "الكتاب المقدس للعهد القديم" الذي نشره كاوتسش وأشرف عليه فيما بعد ألفريد برتهوليت. وكذلك اعتنى كاوتسش بدءًا من عام (1881) بالطبعات الجديدة لكتاب النحو لفيلهلم جزينيوس. كما أثر كاوتسش من خلال محاضراته أكثر مما أثر من خلال أعماله.

يعد كارل بوده من الأصدقاء الموثوق بهم عند فلهاوزن. وقام بالتدريس في بون وشتراسبورج وماربورج وأيد من خلال ترجمات ونشر المراسلات رأي رويس وجراف وكوينن وحاول طيلة حياته مواصلة دفع عمل فلهاوزن العلمي. وعبر عن هذا الاتجاه في دراساته كلها بأوضح صورة في عمله "ما قبل عصر تاريخ الكتاب المقدس" (1883). وقدم عرضًا نقديًا أدبيًا دقيقًا للاصحاحات 1-12: 5 من سفر التكوين في (531) صفحة. وأوضح بوده في المقدمة: "كان هدفي بالإضافة إلى مراجعة فصل المصادر وتصحيح النص والتفسير أن أجد دافعًا إلى القيام بمحاولة لإنتاج المصادر، وهو توضيح علاقتها ببعضها البعض، وتتبع أصل بعض الأجزاء لما قبل التاريخ "[1]. وهذا هو الهدف الشامل. وتنبغي هنا الإشارة إلى نقد المصادر فقط. وقد اكتشف بوده تناقضات داخل المصدر اليهوي. واكتشف خيطين، هما اليهوي الأول (J1) واليهوي الثاني(J2). وتحدد بهذا نقد أدبي ونقد للمصادر، والذي توغل في السنوات التالية بتحليله بشكل أعمق في نص العهد القديم. ويعد عمل بوده "تاريخ الأدب العبري القديم" (الطبعة الثانية 1909) عرضًا شاملًا بارزًا لعلم المقدمة النقدي التاريخي.

---

[1] K. Budde, Die Biblische Urgeschichte, 1883, Vorwort.

ويجب أن يكون الحديث عنه فيما بعد. وبرز كارل هاينريش كورنيل (1844-1920) بين معاصري فلهاوزن باعتباره ناقدًا بارزًا للنص ومفسرًا. وانتشر عمله حول "النبوة الإسرائيلية" (1894، الطبعة الثانية عشر 1920).

النشوة التي وجد فيها علم العهد القديم في مجال الأعمال العظيمة لفلهاوزن، انتقل إلى مجال بحث النبوة -بغض النظر عن برنهارد دوم- بأوضح صورة في محاضرات كارل هاينريش كورنيل. وورد فيها: "وهكذا نجح علم العهد القديم في إزاحة الستار الممتد لأكثر من 2000 سنة، وساهم في المساعدة لانتصار الحقيقة التاريخية من خلال فعل مثل فعل كوبرنيكوس، وذلك بتعديل اتجاه التقليد، وقلبه رأسًا على عقب. ويمكننا ادعاء -لأنني في هذا المجال البحثي عاملًا ولست مكتشفًا- أن الفهم الحقيقي للنبوة الإسرائيلية أصبح ممكنًا منذ ستينيات القرن التاسع عشر، لأن المرء اكتشف بوضوح منذ هذا الوقت المسار الفعلي والتطور الحقيقي لتاريخ الديانة الإسرائيلية، وقد مكننا استنتاج وبحث مادة الكتابات المسمارية من فهم التاريخ الدنيوي الإسرائيلي القديم" (كارل هاينريش كورنيل "النبوة الإسرائيلية"، الطبعات 8-10 عام 1912، ص4).

وكما أدخل البحث التاريخي النحوي للعهد القديم في بدايات القرن التاسع عشر مجموعة تفاسير إلى الساحة، فقد نشأ في ضوء تأثير المرحلة البحثية الجديدة الحاجة إلى تفسير أسفار العهد القديم في سلاسل تفصيلية. ونشر فيلهلم نوفاك منذ عام (1892) "سلسلة تفسير العهد القديم في مدينة جوتنجن" بالتعاون مع جونكل وبانتش وشتويرناجل وكيتل ودوم وجيزيبريشت وكراتسشمار وبوده ولور وزيجفريد وفرانكنبرج وبيرمان. وظهر "التفسير المختصر للعهد القديم" منذ عام (1897) من كارل مارتي بالتعاون مع هولتسينجر وبرتهوليت وبوده وبنتسينجر ودوم وفيلدبيور وكيتل. ولا يجب بالإضافة إلى ذلك عدم نسيان العمل الرئيس "قوس قزح"(الأسفار المقدسة للعهد القديم) لهاوبت منذ عام (1893)، والتفسير المختصر" لشراك- تسوكلر منذ عام (1886)، رغم أنه يلاحظ في "التفسير المختصر" أن أغلب المعالجات العلمية كانت قد سلكت مسلكًا غير نقدي ومحافظ جدًا. وتشكل تفاسير كارل فون أورلي استثناءً. وسنتناول فيما بعد بعض التفسيرات المذكورة هنا بشكل أدق. ويظهر على أية حال كيف أثرت معارف فلهاوزن بقوة في

تفاسير أسفار العهد القديم. ولكن يجب الآن التنبيه على أنه يرتسم بين خصوم فلهاوزن وتلاميذه انتقال تدريجي إلى جدل جديد في كل الأعمال التي ظهرت بعد عام (1880). وسنرى في الفصل التالي كيف يمكن توضيح هذه التصورات الجديدة. ويجب التأكيد باستمرار على أن التطورات في المعارف العلمية لا يمكن تصورها بدون فلهاوزن. ويظل كتاب "مقدمة في تاريخ إسرائيل" الأيقونة الذهبية" حتى وإن كان ضروريًا إعادة رسم الصورة العامة لرويس وجراف وكوينن وفلهاوزن وإفساح المجال لعناصر جديدة.

68. علم العهد القديم في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية

بدأ ازدهار جديد في علم الكتاب المقدس الكاثوليكي الروماني الذي يمكن تمييز تاريخه الأول بعلامات قليلة، وكان ذلك في عصر الأعمال العظيمة لفلهاوزن أيضًا[1]. وأصبح الخطيب المستبعد من الكنيسة ريتشارد سيمون- كما رأينا- بالنسبة للبحث البروتستانتي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أبًا لعلم النقد التاريخي. ولا يمكن تقدير تأثيراته على سيملر ورويس وجراف وكوينن . ولكنه في المقابل كان بالنسبة للكاثوليك معزولًا ومطرودًا. وعُزل أيضًا فرانز وا لينورمان الذي سعت دراسته العلمية الضخمة "الأصل التاريخي للكتاب المقدس وموروثات شعوب الشرق" (1823) أن تحل التوترات بين حكاية الخلق في الكتاب المقدس والبحث في العلوم الطبيعية. وباعتباره كاثوليكيًا مخلصًا فإنه يؤيد الإلهام في الكتاب المقدس، ولكنه يعلن أن الإلهام يمتد فقط إلى "موضوع الإيمان والسلوك". ويجب في كل الأقوال الأخرى في الكتاب المقدس مراعاة الطابع الإنساني لمؤلفي الكتاب المقدس بقدر كاف"[2]. ونتيجة لهذا التمييز ينكر على ما قبل

---

(1) للحصول على تخطيط لذلك، راجع الأطروحة التي عملت في هامبورج (1962):

H. W. Seidel, Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende.

(2) A. a. O. S. 19.

تاريخ الكتاب المقدس أية صحة تاريخية. وقد حرمنا من المعالجة العلمية. ولكن استمر تأثير المعارف. وجرت مناقشات وجدالات متنوعة . ووضع عميد المعهد الكاثوليكي في باريس موريس ليزاج دى هاوترش دى هولست قاعدتين حاسمتين في النزاع. فقد اعتبر المشكلة المنهارة باعتبارها "مسألة الكتاب المقدس "la question biblique" وسمى علماء اللاهوت الجانحين إلى النقد المتطرف بـ"المدرسة الكبيرة Ecole large". ووجدت هذه المدرسة الكبيرة صدى قويًا ليس فقط في أوساط العلماء، وإنما أيضًا لدى رجال الدين والعوام. وحدث في داخلها بزوغ البحث النقدي التاريخي للكتاب المقدس داخل اللاهوت الكاثوليكي الروماني. وتضم "مسألة الكتاب المقدس" أربع قضايا صاغها زايدل كما يلي:

أ- كيف يمكن تحديد علاقة الوحي الخارق للطبيعة مع المعرفة الطبيعية في أسفار الكتاب المقدس؟

ب- كيف يمكن توضيح تأثير الفكر الإلهي والفكر البشري في نشأة الأسفار الملهمة؟

ج- ما هي حقيقة المصادر الملهمة؟

د- كيف يمكن التوفيق بين البحث النقدي الأدبي وعقيدة الإلهام؟[1]

تعطينا المشكلة الأخيرة نظرة على كيفية تلقي أعمال فلهاوزن في البحث الكاثوليكي للكتاب المقدس. ونصادف رفض حاسم عند الآب اليسوعي يوسف كنابنباور[2]. وهوجمت النظريات حول الأسفار الخمسة بقوة. وحاول كنابنباور بأدلة جديدة الدفاع عن الموروث الكنسي. وبالاختلاف عن أنتون فون شولتس في عمله "زمان ومكان نشأة أسفار العهد القديم" (1893). فإن فرضيات أستاذ فورتسبرج لتفسير العهد القديم واللغات الشرقية -لغات الكتاب المقدس- التي قدمت بمناسبة عمادة الكلية- تفهم على أساس تعاليم الكنيسة للأسفار الخمسة باعتبارها نتاجًا لتطور طويل وجدَ في بدايته سفر

---

(1) A. a. O. S. 22.

(2) انظر: J. Knabenbauer, Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik, StML 4, 1873, S. 201

الشريعة (المفقود) لموسى. وأدى الموروث الشفاهي وأجزاء المخطوطات أثناء النفي إلى عمل تحريري واسع النطاق، والذي برزت منه الأسفار الخمسة- بالتوافق لحد كبير مع سفر الشريعة المفقود لموسى. وبالإضافة إلى التجنب الهجومي لنقد الأسفار الخمسة والتجديد غير النقدي للموروث الكنسي (كابنباور) هناك محاولة للفت النظر إلى التاريخ النقدي لتاريخ نشأة الكتاب المقدس مثلما تم تعليمها في مدرسة فلهاوزن. وهي محاولة مترابطة وملتوية بشكل عقدي والتي أعلنت عن محاولات الاندلاع الأولى.

لقد فشل أيضًا ألفريد لويسي في محاولته مثل فرانز وا لينورمان. وظهر في عام (1890) عمله الأول العظيم "تاريخ الأسفار القانونية في العهد القديم". ونشر في عام (1893) أبحاثًا حول "تاريخ نص العهد القديم". ويجدر ذكر الأبحاث التفسيرية عن سفر أيوب. واهتم لويسي -مثل لينورمان- "بالجانب الإنساني" في النصوص الكتابية، وقدم ادعاءً شجاعًا بأن الكتاب المقدس "ممتلئ" بالأخطاء، ليس فقط من الناحية التاريخية، وإنما أيضًا من الناحية العقدية. وبالتالي طالب بالنقد التاريخي والنقد الموضوعي المنطقي. وأصاب هذا الدافع قلب عقيدة الإلهام. ونفى لويسي "الحقيقة المطلقة" للكتاب المقدس وأيد وجود "حقيقة مزدوجة". ويعني هذا أنه يمكن أن يكون صحيحًا من الناحية اللاهوتية ما تم اعتباره أنه غير صحيح تاريخيًا. وأراد لويسي على أية حال أن يبقى على أرض الكنيسة. ورأى أنه يجب أن توجد "مصالحة" بين الكنيسة والعصر الحديث. وتحت "الحقيقة المزدوجة" فقد انفتح بلا تحفظ على الأبحاث النقدية للكتاب المقدس في اللاهوت البروتستانتي. وحدد برنامجه في المجلة التي أسسها "تعليم الكتاب المقدس". وأراد لويسي تجديد اللاهوت الكاثوليكي كله من أسفل إلى أعلى[1]. وتمثل نجاحه في أنه بطل الحداثة التفسيرية. ولكن أفكاره كانت تتحسس الطريق.

لم يكن الوقت قد حان عند ظهور لويسي من أجل دفعة فعالة عبر الحدود العقدية الضيقة. ويتبقى ماري- يوسف لاجران الذي أعطى دوافع حاسمة للاتجاه

(1) الاقتباس من: H. W. Seidel, a. a., O. S. 31.

الجديد لعلم الكتاب المقدس في اللاهوت الكاثوليكي الروماني. لقد درس لاجران في البداية الحقوق في المعهد الكاثوليكي في باريس، قبل أن ينتقل إلى دراسة اللاهوت في عام (1887). وتوقف كراهب دومينيكاني لأربع سنوات في جامعة الدراسات في سالمنكا، وتلقى بعد عامين دراسيين في دراسة التاريخ الكنسي تعليمًا تفسيريًا في باريس. وتحققت بالتدريج أمنيته في التعرف على علم العهد القديم في ألمانيا والذى كان مستقلًا عن أي عقيدة. والتحق بجامعة فيينا في عام (1888) بموافقة رؤسائه. وأصبح ملمًا بفيلولوجيا الكتاب المقدس، وقرأ الأعمال العظيمة في اللاهوت البروتستانتي وسافر فيما بعد إلى الشرق لكي يكتسب في فلسطين جوانب جديدة. وحصل في عام (1890) على تكليف من جمعيته الدينية أن يؤسس في الأرض المقدسة معهد علم الكتاب المقدس.

نشأت من خلال قدرته التنظيمية "مدرسة لممارسة أبحاث الكتاب المقدس Ecole pratique des etudes bibliques" والمعروفة باسم "مدرسة الكتاب المقدس Ecole biblique". وقد سعى في مجال التفسير إلى تحديث التفسير، ويمكن إيجاز مطالبه فيما يلي:

1- من الضروري إجراء تفسير تاريخي يسلك في مناهجه مسلكًا نقديًا.

2- يجب قبول العناصر التاريخية والأثرية والجغرافية وما شابه ذلك، في التفسير ليس فقط كما هو الحال عند اليسوعيين بشكل تكميلي، وإنما يجب تحقيقها بطريقة تؤدى إلى فهم أفضل للأقوال المعروضة في النصوص...".

3- يجب أن يؤدي النقد التاريخي باستنتاج داخلي إلى "النقد الأعلى"، أي النقد الموضوعي.

4- تجب الإجابة على السؤال عن الإلهام في الكتاب المقدس كما يلي: يجب علينا إرجاع مبادئ الإيمان إلى علم النفس. ويمكن أن نستنتج بالعقل من تعريف الكنيسة أن المساعدة الإلهية تسبق، ولا تلي، وأن هذه المساعدة تعد دافعًا وضوءًا، لأن الإنسان ليس آلة وإرادته لا تحسم شيئًا بدون التنوير المماثل للعقل... ولأن المساعدة تسبق التأثير كله

فيجب أن تمتد أيضًا إلى العمل كله وتمتد أيضًا إلى الأقوال. ولكن لأن الكاتب المقدس استعمل كل قدراته المعتادة، فلم تقدم المساعدة الإلهية شيئًا جاهزًا لعقله، ولا حتى الأفكار". ونرى أن التأمل العقدي يجب أن ينعكس على الطريقة النقدية التاريخية.

5- من الضروري التمييز في الأقوال النصية في الكتاب المقدس بين "التعليم" و"التعبيرات العامة " أو -كما يمكن القول- بين الشكل والمضمون. ويقتصر الإلهام على التعليم. وتجدر ملاحظة حقيقة أن لاجران كان أول لاهوتي كاثوليكي يؤيد بشكل واضح ريتشارد سيمون[1]. وكذلك فُتح الباب الآن على العلم البروتستانتي للكتاب المقدس. وانشغل لاجران في خطابه بمؤتمر فرايبورج عن "مصادر الأسفار الخمسة"[2] بصورة التاريخ عند فلهاوزن. واستهدف بنقده فلسفة التاريخ والمذهب التاريخي. ولكنه وافق على النقد الأدبي. وكانت النتيجة مفاجئة. فرأى لاجران أن فلهاوزن كان يجب أن يصل حتى باستبعاده لكل فرضيات فلسفة التاريخ إلى صورة عامة مؤسسة على النقد الأدبي.

إذا وضعنا نصب أعيننا الصعوبات- المعروضة باختصار في عرضنا- التي في ضوئها تغلب تطور اللاهوت الكاثوليكي الروماني عن الكتاب المقدس خطوة خطوة، فلا يمكن إعلاء قيمة لينورمان ولويسي ولاجران بقدر كاف. ولقد حاول البابا ليو الثالث عشر بالمنشور البابوي "العناية الإلهية " (1893) عرقلة البحث، لكن البابا نفسه أقر أيضًا بضرورة تعيين لجنة بابوية للكتاب المقدس. وبدأ "هجومًا مضادًا" سعى بمرسوم "مصداقية أسفار موسى الخمسة" في 27 يونيو (1906) إلى تعريف مصطلح "المؤلف"، وتوسيعه بمعنى مسئولية الكاتب (موسى) عن التصميم العام للأسفار الخمسة. وكذلك تم التمسك بالحقيقة الأساسية، وهي أن موسى كان مؤلفًا ملهمًا. وتم رفض نظرية المصادر[3]. وكان على لاجران الصمت.

---

(1) A. a. O. S. 40.

(2) Rev Bibl 7, 1898, S. 10 ff.

(3) انظر: H. W. Seidel, A. a. O. S. 73 ff.

المؤلف في سطور

هانز يواخيم كراوس (1918 - 2000)

- لاهوتي ألماني إصلاحي.
- درس اللاهوت البروتستانتي في جامعة هالى وڤينا.
- عمل عام 1954 أستاذًا للعهد القديم في كلية اللاهوت البروتستانتية المنشأة حديثا في هامبورج.
- ثم نقل عام 1968 إلى جامعة جوجت جشت في جوتنجن، وظل بها حتى تقاعده عام 1984.
- رئيس الاتحاد الاصلاحي (1982 - 1990).
- عام 1961 أسس ولاهوتيين آخرين مع الحاخام روبرت رافائيل جيس مجموعة عمل اليهود والمسيحيين.

من أعماله:

- تعليق على المزامير جزآن، والجزء الثالث بعنوان لاهوت المزامير، صدرت الطبعة الأولى 1960، والطبعة السابعة 2007.
- لاهوت الكتاب المقدس، تاريخه وقضاياه، 1970.
- مملكة الله، مملكة الحرية، الخطوط العريضة للاهوت منهجي، 1975.
- اللاهوت النظامي في سياق تاريخ الكتاب المقدس، 1983.
- النقد اللاهوتي للدين، 1982.
- الروح القدس، وجود الله المحرر، 1986.
- العودة إلى إسرائيل، مساهمات في الحوار المسيحي - اليهودي، 1991.

المترجم في سطور

أحمد محمود هويدي

- مواليد محافظة الدقهلية 1956
- درس اللغة العبرية واللغات السامية في جامعة القاهرة
- درس علم العهد القديم والدراسات اليهودية واللاهوت وتاريخ الأديان، والدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة.
- قام بالتدريس في جامعة القاهرة وجامعة الإمام محمد بن سعود في المدينة المنورة، وجامعة حمد بن خليفة.
- شغل منصب مدير مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة .
- عمل رئيسا لمجلس قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
- ساهم في تأسيس مركز الدراسات الحضارية والاستشراقية في كلية الدعوة بالمدينة المنورة ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- أسس بالاشتراك مع معهد سيسمور للأديان باليابان مجلة الدراسات اليابانية والشرقية.
- حضر مؤتمرات دولية وإقليمية ودولية في مجالات الأديان والحوار والاستشراق.
- يشرف بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور حسن حنفي على نقل الكتابات اليهودية العربية المدونة بالحرف العبري إلى الحرف العربي، وتصدر عن المجلس القومي للترجمة.

من مؤلفاته:

- مدخل إلى الاستشراق ومدارسه، دار الثقافة العربية 2006
- أسفار العهد القديم، مدخل نقدي، دار الثقافة العربية ـ 2006، 2019
- نقد التوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، دار رؤية 2014
- التوراة والقرآن في الفكر الاستشراقي (الاستشراق الألماني نموذجا) الهيئة المصرية العامة للكتاب 2019.

- عهود بني إسرائيل، دراسة في جذور الصراع بين القومية والعالمية في اليهودية، دار رؤية، 2020.

من ترجماته من العبرية:

- زالمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، المجلس الأعلى للثقافة ـ 2000، طبعة جديدة بعنوان : نقد العهد القديم، دار رؤية 2014
- موشيه مردخاي تسوكر: الأثر الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ع. 6، (2003).

من ترجماته من الألمانية:

- الاستشراق الألماني: تاريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، مراجعة الأستاذ الدكتور/ محمود فهمي حجازي، تقديم الأستاذ الدكتور / محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ 1420_2000
- هيربرت بوسه: أسس الحوار في القرآن،دراسة في: "علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية"، تقديم الأستاذ الدكتور / محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة 2005.
- جيورج فورر: تاريخ أدب بني إسرائيل، بدايات الأدب اليهودي، تقديم الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن، (المجلس القومي للترجمة)، 2018.

يناقش الجزء الأول من هذا الكتاب "تأويلات الإصلاحيين مثل مارتن لوثر وكالفين، وتأويلات الأرثوذكس مثل ماتياس فلاكيوس وجورج كلاكسيت، كما ناقش علم العهد القديم في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وقدم عرضا لمبدأ الإيمان "بالكتاب المقدس وحده و عقيدة الإلهام الأرثوذكسية" وتأثرهما وتأثيرهما في تاريخ البحث النقدي التاريخي للعهد القديم، وبداية نقد العهد القديم في بداية العصر الحديث. ويعرض هذا الجزء أيضا لأفكار المذهب الإنساني عموما والإنسانية العبرية في عصر الرومانسية بصورة خاصة، حيث أشار إلى تأويلات هيردر وأفكاره عن العهد القديم، كما قدم تصورا لفهم التاريخ عند ليسنج وهيردر وأهمية ذلك للعهد القديم. وأشار إلى أهمية نشأة بحث النقد التاريخي النقدي في عصر التنوير. ثم أوضح أهمية البحث النحوي والتاريخي لأسفار موسى الخمسة مركزا على نشأة نظرية تعدد مصادر التوراة وتطورها وأبرز علماء نظرية تعدد المصادر مثل دى فته وفاتكي وإيفالد ورويس وجراف وكوينن وفلهاوزن. وقدم عرضا لبعض أعمال هؤلاء العلماء وخاصة فاتكي وإيفالد وفلهاوزن وبرنهارد دوم. وأشار إلى ردود الفعل في مجال لاهوت الخلاص عند يوهان توبياس بيك ويوهان كريستسان كونراد فون هوفمان وغيرهما. ولم يهمل دور الفلاسفة في عملية البحث النقدي التاريخي للعهد القديم حيث قدم عرضا لعمل سبينوزا الأشهر رسالة في اللاهوت والسياسة"، وكذلك أهمية أعمال هيجل في فهم ديانة العهد القديم.